स्वामी श्रीमधुसूदनसरस्वतीद्वारा प्रणीत

अद्वैतसिद्धिः

नेपाली अनुवादसहित



शरत्कुमार भट्टराई

अद्वैतसिद्धिः

नेपाली अनुवादसहित

ग्रन्थको नाम	:	अद्वैतसिद्धिः नेपाली अनुवादसहित
लेखक	:	श्रीशरत्कुमार भट्टराई
सर्वाधिकार	:	@ लेखकमा सुरक्षित
प्रकाशक	:	श्रीराजर्षिजनकस्मृतिकोष विजयचोक, प्रयागमार्ग, बत्तीसपुतली–९, काठमाडौं फोन : ४११००५८
प्रकाशन मिति	:	वि.सं. २०६९ अक्षयतृतीया
प्रकाशित सङ्ख्या	:	३०० प्रति
मूल्य	:	रु. २००।–
कम्प्युटर सेटिङ्ग	:	श्रीखड्गप्रसाद खनाल
मुद्रक	:	पिग्मा प्रिन्टर्स एण्ड सप्लायर्स सरस्वतीनगर, काठमाडौं ।

समर्पण

परमसत्यस्वरूप परब्रह्मा
समर्पण गर्दछु ।

प्रकाशकको भनाइ

यस कोषले आफ्नो स्रोत र साधनले भ्याएसम्म आध्यात्मिक विषयका अझ त्यसमा पनि विशेषरूपमा भक्ति र ज्ञानका विषयमा लेखिएका ग्रन्थहरू प्रकाशन गर्दै आएको छ। श्रीशरत्कुमार भट्टराईका कृतिहरूमध्ये २०६३ सालमा ज्ञान र भक्ति, २०६४ सालमा रासपञ्चाध्यायी, २०६५ सालमा ब्रह्मसाक्षात्कार, २०६७ सालमा ब्रह्मसूत्रसारग्रन्थ र २०६९ सालमा नेपाली अनुवादसहित यस अद्वैतसिद्धिग्रन्थको प्रकाशन गर्न पाएकोमा यस कोषलाई अपार खुशी लागेको छ।

यो ग्रन्थ जिज्ञासु मुमुक्षुहरूका लागि अत्यन्त पठनीय हुनेछ भन्ने यस कोषले ठानेको छ। किनभने अद्वैतवेदान्तको परम्परामा यस ग्रन्थको अत्यन्त महत्त्वपूर्ण स्थान रहको देखिन्छ। दुरूह शैलीमा लेखिएको अद्वैतसिद्धिग्रन्थलाई लेखकले सरल तथा सुसंस्कृत नेपाली भाषामा अनुवाद गरी प्रस्तुत गर्नुभएको छ। यसको अध्ययनबाट अद्वैतवेदान्तका प्रष्ट हुननसकेका धेरै कुराहरूमा पाठकहरू अझै प्रष्ट हुनुहुनेछ भन्ने आशा गर्न सकिन्छ। यस्तो महत्त्वपूर्ण ग्रन्थको प्रकाशनको अभिभारा यस कोषले पाएकोमा यो कोष लेखकप्रति हार्दिक कृतज्ञता प्रकट गर्दछ। अतः यो ग्रन्थ सबैका लागि सङ्ग्रहणीय र पठनीयसमेत हुनेछ भन्ने कोषले ठानेको छ। ॐ ब्रह्मार्पणमस्तु।

वि.सं. २०६९ पुत्रदा एकादशी — श्रीराजर्षिजनकस्मृतिकोष

डा.स्वामी प्रपन्नाचार्य

चन्द्रेश्वरसत्तल
मृगस्थली, पशुपति
काठमाडौँ



हार्दिकशुभकामना

श्रीशरत्कुमार भट्टराईजीका नेपाली भाषामा अनेकौं ग्रन्थ प्रकाशित भइसकेका छन् । केही मौलिक र केही रूपान्तर अर्थात् अनुवाद गर्नुभएको छ ।

ग्रन्थहरू सान्दर्भिक र सर्वजनहिताय सबै उपयोगी छन् । पढिदिने पाठक भए पुग्छ । बुझिदिने भए सुनमा सुगन्ध हुने छ । लेखक महोदयले धेरै खोज्ने होइन र धेरै खोजेको पनि होइन । लेखकमहोदय शरत्कुमार भट्टराईजीले ब्रह्मसूत्र तथा उपनिषद्हरूलाई पार लगाएर अब 'अद्वैतसिद्धि' मा पुग्नु भएको छ । यो अद्वैत वेदान्त परिवारको सौभाग्य उदय भएको मान्दछु ।

नवद्वीपे समायाते मधुसूदनवाक्पतौ ।
चकम्पे तर्कवागीश कातरोऽभूद्गदाधर ॥

एकदम भर्भराउँदो युवा अवस्थामा मधुसूदन सरस्वतीले नवद्वीपको यात्रा गरेरका थिए । सोह्रौं शताब्दीको उत्तरार्ध अर्थात् सत्रौं शताब्दीपूर्वार्धका तर्कवागीश र गदाधर भट्टाचार्य विद्यारूपी समुद्रमा खेलिराखेका थिए । मधुसूदन सरस्वतीको विद्याको तारुण्य

र अवस्थाको तारुण्यमा नवद्वीप प्रस्थान गर्दा तर्कवागीश जस्ता न्यायवेदान्तका गढ पनि हल्लिएका थिए भने व्युत्पत्तिवाद, शक्तिवाद, प्रामाण्यवाद जस्ता ग्रन्थहरूका रचयिता गदाधर भट्टाचार्य पनि काँतर भएका थिए ।

यसरी मधुसूदन सरस्वतीले 'नवद्वीप' बङ्गालका नव्यन्याय र वेदान्तका गढ माथि चढाई गरेका थिए। यस्ता नवजलधर श्यामश्यामल मन्दार मरन्द मकरन्दका आस्वादक पाठक र वाचकवृन्द समक्ष अद्वैतसिद्धिको नेपाली अनुवाद लिएर उपस्थित हुनु भएको छ श्रीशरत्कुमार भट्टराईजी ।

ब्रह्म सत्यं तपः सत्यं सत्यं चैव प्रजापतिः ।
सत्याद्भूतानि जातानि तस्मात्सत्यमिदं जगत् ।।

– सि.पू.प्र.८

यसरी जगत् सत्य सिद्ध गर्ने माध्वसम्प्रदायका मूर्द्धन्य विद्वान् व्यासतीर्थको 'न्यायामृत' हो भन्दा अत्युक्ति नहोला भन्ने ठानेको छु ।

असलमा मधुसूदन सरस्वतीजीलाई अद्वैतसिद्धि लेखन केही गाह्रो परेन। यो तथ्य न्यायामृत र अद्वैतसिद्धिको तुलनात्मक अध्ययन गरेमा फरक पर्ने छैन ।

मलाई धेरैभन्दा धेरै मुरीमुरी खुशिलागेको छ। पूर्व जिल्लाप्रशासक, प्रमुखजिल्लाअधिकारी, गृहसचिव आदि अनेकौं महत्त्वपूर्ण ओहदाहरूमा रहेर पनि आफूले पढेको विद्या सुरक्षित राख्नु भनेको ठूलो कुरा हो। त्यसमा पनि लेखनीको विषय बनाउनु अझ ठूलो कुरा हो ।

धेरै विषयहरूमा शरत्कुमार भट्टराईजीले कलम चलाएर आफूलाई धन्य तुल्याइसक्नु भएको छ । यस्तो हुनु आवश्यक छ । **'यस्य न कठिनी कठिनी स्यात्तस्या जननी बन्ध्या'** भनेर

नीतिकारहरूले उल्लेख गरेका छन् ।

नेपाली भाषामा अद्वैतसिद्धिको अनुवाद पढेर अवश्य पनि संस्कृत नबुझ्ने पाठकवृन्दले पनि लेखक शरत्कुमार भट्टराईजीको सरल र सरस नेपाली भाषाको अनुवाद पढेर जिज्ञासु पाठकवृन्दले स्वाद पाउनु हुनेछ । अव्युत्पन्न विद्यार्थीहरूका लागि परीक्षा वैतरणीमा यसले तरीको काम गर्नेछ । 'हजारौ की किस्म तेरे हात है, अगर पास कर देता तो क्या वात है ।' भन्ने अवसरको पनि अचूक औषधि हो ।

अद्वैतसिद्धि जस्तो ग्रन्थको नेपाली भाषामा साधिकार अनुवादको आवश्यकता थियो । त्यो आवश्यकता यसरी नै पूरा हुँदै 'पूर्णमदः पूर्णमिदम्' हुने छ । यसमा सन्देह छैन ।

म अद्वैतसिद्धिका अनुवादक श्रीशरत्कुमार भट्टराईजीलाई साधुवाद र धन्यवादका साथ मुरीमुरी आशीराशिः दिन्छु । यसरी नै नेपाली साहित्यको फूलबारी सजियोस् ।

लेखक महोदय शरत्कुमार भट्टराईजीलाई मुरीमुरी धन्यवाद फेरि पनि अवश्य दिन मन लाग्यो । किनभने विद्याका प्रचारमा लेखक र अनुवादकहरूको ठूलो भूमिका हुन्छ । लेखक, अनुवादक, कवि श्रीशरत्कुमार भट्टराईजीलाई यस्ता ग्रन्थ लेख्ने र प्रकाशनमा ल्याउने जाँगर अझै विशेषरूपमा चलिरहोस् भन्ने शुभकामनाका साथ आशीराशि दिन्छु । अद्वैतसिद्धिको शेष अनुवाद समाजका सामने आओस् भन्ने कामनाका साथ यो लेखनीलाई यहीँ विराम दिन्छु ।

तमसो मा ज्योतिर्गमय मृत्युर्मामृतं गमय ।



डा. स्वामी रामानन्द गिरि

श्रीशङ्कराचार्यमठ,
देवपत्तन, पशुपति,
काठमाडौँ।



अद्वैतसिद्धि ग्रन्थको महत्ता

वेदान्तसिद्धान्त अनुसार सत्, मिथ्या र असत् गरी तीन पदार्थहरूको वर्गीकरण गरिएको छ। छ देखिदैन सत् हो। देखिन्छ छैन मिथ्या हो। जुन वस्तु देखिँदा पनि देखिँदैन र छँदा पनि छैन, त्यसलाई असत् भन्दछन्। आत्मा छ, तर देखिँदैन, संसार देखिन्छ, तर उसको आफ्नो वास्तविक सत्ता छैन। बाँझीको छोरो छँदा पनि छैन र देखिँदा पनि देखिँदैन।

वेदान्तसिद्धान्त अनुसार आत्माको बन्धन स्वभाविक होइन। अपितु औपाधिक हो। उपाधि शब्दको व्युत्पत्ति यस प्रकार गरिएको छ। 'उप समीपेवर्तिनि वस्तुनि स्वकीयान् गुणान् आदधाति इति उपाधिः' अर्थात् जसले आफ्नो अगाडि रहेको वस्तुमा आफूमा रहेको धर्मलाई सङ्क्रमण गरेर देखाइदिन्छ, त्यसैलाई उपाधि भनिन्छ। उपाधिको यो लक्षण जपाकुसुममा घट्दछ। स्फटिक मणिको अगाडि जपाकुसुम राख्दा जपाकुसुमको रातोपन स्फटिकमणिमा देखिन्छ। स्वच्छ स्फटिक मणि पनि रातो देखिन्छ र रक्तःस्फटिक अर्थात् स्फटिक रातो छ भन्ने व्यवहार हुन्छ। अतः स्फटिक मणिमा देखिएको रातोपन औपाधिक हो। अर्थात् जपाकुसुमरूप उपाधिको कारणले स्फटिक रातो देखिएको हो, वस्तुतः स्फटिक रातो होइन।

त्यसैगरी आत्मा वस्तुतः सच्चिदानन्दस्वरूप हो, अर्थात् आत्मा सत्‌रूप चिद्रूप र आनन्दरूप हो। आत्मा पहिले पनि थियो, अहिले पनि छ र पछि भविष्यत्‌कालमा पनि यो रही नै रहनेछ। यस प्रकार भूत, भविष्यत् र वर्तमान यी तीनै कालहरूमा रहिरहने हुनाले यसलाई सत् भनिएको हो। आत्मा ज्ञानस्वरूप हुनाले यो चिद्‌रूप पनि हो। त्यसैगरी यो आनन्दरूप पनि हो। जसरी यो आत्मा सच्चिदानन्दस्वरूप हो त्यसैगरी यो अप्रमाता, अकर्ता र अभोक्ता पनि हो। परन्तु आफ्नो उपाधि अन्तःकरणका साथ यसको तादात्म्याध्यास भएको हुनाले अन्तःकरणमा रहेको प्रमातृत्त्व, कर्तृत्व र भोक्तृत्वको आरोप यसमा हुन्छ र आत्मा पनि आफूलाई प्रमाता, कर्ता र भोक्ता मान्न थाल्दछ। जसरी स्फटिकमणिको अगाडिबाट जपाकुसुमलाई हटाएपछि स्वच्छ स्फटिक अर्थात् स्फटिक स्वच्छ छ भन्ने व्यवहार हुन्छ। त्यसैगरी जीव र ब्रह्मको एकताको साक्षात्कारद्वारा अविद्याको निवृत्ति भएपछि अविद्याको कार्य अन्तःकरणको पनि बाध हुन्छ। अन्तःकरण धर्मी हो भने अन्तःकरणमा रहने प्रमातृत्व, कर्तृत्व र भोक्तृत्व उसका धर्म हुन्। ब्रह्मज्ञानद्वारा धर्मी अन्तःकरणको बाध भएपछि उसका धर्म प्रमातृत्व, कर्तृत्व र भोक्तृत्वको पनि स्वतः नै बाध हुन्छन्। यस प्रकार आत्मामा अन्तःकरणरूप उपाधिको कारणले प्रतीयमान प्रमातृत्व, कर्तृत्व र भोक्तृत्व आदि धर्मको बाध हुनु नै मोक्ष हो। यद्यपि सुषुप्ति अवस्थामा पनि जीवको उपाधि अन्तःकरण आफ्नो कारण अविद्या गएर लीन हुनाले आत्मामा प्रमातृत्व, कर्तृत्व आदि धर्महरूको प्रतीति हुँदैन। सम्पूर्ण अनर्थहरूको कारण अविद्याको निवृत्ति सुषुप्तिमा नभएको हुनाले प्रमातृत्व आदि धर्महरूको संस्कार अविद्यामा लीन भएर बसेका हुन्छन्। अतः सुषुप्तिबाट जाग्रत्मा फर्किएपछि फेरि

ती भावहरू उद्‌बुद्ध हुन्छन् र फेरि आत्मा आफूलाई प्रमाता, कर्ता र भोक्ता मान्न थाल्दछ। अतः जीव र परमात्माको एकताको साक्षात्कारद्वारा अविद्याको निवृत्ति हुनु आवश्यक छ। यही कुरालाई अद्वैतसिद्धिकार मधुसूदन सरस्वतीले आफ्नो अद्वैतसिद्धिको मङ्गलाचरणमा उल्लेख गर्नुभएको छ। जस्तै :–

मायाकल्पितमातृतामुखमृषाद्वैतप्रपञ्चाश्रयः
सत्यज्ञानसुखात्मकः श्रुतिशिखोत्थाखण्डधीगोचरः।
मिथ्याबन्धविधूननेन परमानन्दैकतानात्मकं
मोक्षं प्राप्त इव स्वयं विजयते विष्णुर्विकल्पोज्झितः॥

– *अद्वैतसिद्धिः १*

यहाँ मङ्गलाचरणश्लोकमा आएको विष्णु शब्दको अर्थ त्वं पदको लक्ष्यार्थ हो, जो जीवको वास्तविक स्वरूप हो, जो ब्रह्मदेखि अभिन्न हो। मङ्गलाचरण श्लोकको मुख्य प्रतिपाद्य विषय पनि त्यही नै हो। प्रमाता, प्रमाण र प्रमेयलाई त्रिपुटी भन्दछन्। ज्ञानको आश्रयलाई प्रमाता भनिन्छ। ज्ञानको साधनलाई प्रमाण भनिन्छ भने ज्ञानको विषयलाई प्रमेय भनिन्छ। आत्मा त्रिपुटीको पेटभित्र पर्दैन। किनकि आत्मा हो त्रिपुटीको साक्षी। इन्द्रियहरूको अपेक्षा नराखीकन जसले ज्ञान गर्दछ, उसलाई साक्षी भन्दछन्।

यही साक्षीलाई भूमा पनि भनिन्छ। छान्दग्योपनिषद्‌मा सनत्कुमारले नारदलाई 'नाल्पे सुखमस्ति, भूमैव सुखं, स वेदितव्यः अर्थात् अल्पमा सुख छैन, भूमा नै सुख हो। त्यसैलाई जान्नु पर्दछ भनी उपदेश गर्नुभएको छ। यहाँ अल्प भनेर प्रमाता, प्रमाण र प्रमेयरूप त्रिपुटीलाई बुझ्नुपर्दछ। ब्रह्मको अपेक्षा माया अल्प अर्थात् परिच्छिन्न हुनाले परिच्छिन्न मायाद्वारा कल्पित प्रमाता, प्रमाण र प्रमेयरूप त्रिपुटी पनि परिच्छिन्न नै हो। जो अल्प अर्थात्

परिच्छिन्न हो, त्यो मिथ्या हो। ब्रह्मज्ञान हुनुभन्दा पहिले सत्य भैँ प्रतीत हुने र ब्रह्मज्ञानोत्तर कालमा बाधित हुने वस्तुलाई मिथ्या भन्दछन्। आत्मज्ञान अथवा ब्रह्मज्ञान हुनुभन्दा पहिले प्रमाता, प्रमाण आदि व्यवहारलाई सत्य नै मान्नु पर्ने हुन्छ। आत्मज्ञान हुनभन्दा पहिले आत्मालाई प्रमाता नमान्ने हो भने आत्माको ज्ञान कसले गर्ने त भन्ने प्रश्न उठ्दछ। जसरी डोरीको ज्ञान गर्नुभन्दा पहिले डोरी नै सर्पको रूपमा प्रतीत हुन्छ। त्यसैगरी आत्माको ज्ञान गर्नुभन्दा पहिले आत्मा नै प्रमाताको रूपमा प्रतीत हुन्छ। जसरी डोरीको ज्ञान गरेपछि डोरीको सर्प डोरी नै हुन्छ। त्यसैगरी आत्माको ज्ञान गरेपछि अज्ञानकालको प्रमाता नै ज्ञानकालमा आत्मा बन्न पुग्दछ। यही कुरालाई भगवान् भाष्यकार आचार्य शङ्करले ब्रह्मसूत्रको 'तत्तु समन्वयात्' भन्ने चतुर्थ सूत्रको भाष्यमा वेदान्त सम्प्रदायका अत्यन्त प्रसिद्ध कुनै आचार्यको उक्तिलाई यसप्रकार उद्धृत गर्नुभएको छ।

अन्वेष्टव्यात्मविज्ञानात् प्राक्प्रमातृत्व आत्मनः।
अन्विष्टः स्यात् प्रमातैव प्राप्यदोषादि वर्जितः॥

अर्थात् आत्मज्ञान हुनुभन्दा पहिले आत्मा प्रमाता हुन्छ भने आत्मज्ञानोत्तरकालमा त्यही नै प्रमाता पापादि सम्पूर्ण दोषले रहित भएको ब्रह्म बन्न पुग्दछ। आचार्यको उक्त भनाईबाट वेदान्तको विवर्तवादको पुष्टि भएको पाइन्छ। विवर्तवाद अनुसार अज्ञात रज्जु अर्थात् नजानिएको डोरी नै जसरी सर्प, दण्ड, माला, जलधारा इत्यादि रूपमा प्रतीत हुन्छ, त्यसैगरी अज्ञात ब्रह्म नै प्रमाता, प्रमाण र प्रमेयरूप त्रिपुटीको रूपमा प्रतीत हुन्छ। अधिष्ठान न भईकन कुनै पनि मिथ्या वस्तुको प्रतीति सम्भव छैन। जसरी व्यवहारकालमा सत्य डोरीरूप अधिष्ठानमा मिथ्या सर्पको प्रतीति

हुन्छ । त्यसैगरी ब्रह्मरूप अधिष्ठानमा नै मायाको कार्य प्रमाता, प्रमाण र प्रमेयरूप त्रिपुटीको प्रतीति हुनाले यहाँ ग्रन्थकार मधुसूदन सरस्वतीजीले ज्ञानकालमा ब्रह्मदेखि अभिन्न हुने विष्णु अर्थात् त्वं पदको लक्ष्यार्थ जुन कूटस्थ जीव हो । त्यसैलाई माया कल्पित द्वैत प्रपञ्चको आश्रय भनी बताउनु भएको हो ।

वेदान्तसिद्धान्त अनुसार मोक्ष ज्ञानसाध्य वस्तु होइन, अपितु आत्मादेखि अभिन्न वस्तु हो । यदि मोक्ष नै आत्मा हो भने सम्पूर्ण प्राणीहरू आत्मा नै हुन्, ती आत्मादेखि भिन्न त होइनन् । फेरि किन बन्धनमा परेका देखिन्छन् त भन्ने प्रश्न उठ्न सक्तछ । वस्तुतः सम्पूर्ण जीवहरू मुक्त नै छन्, तर अज्ञानको कारणले हामी मुक्त नै छौं भन्ने भान उनीहरूलाई हुँदैन । जीवहरूले अविद्या निवृत्तिका लागि प्रयास गर्नुपर्दछ । आत्मप्राप्तिका लगि प्रयास गर्नुपर्दैन । आत्मामा उपाधिरूपले रहेको अविद्याको निवृत्ति भएपछि नै मोक्ष हुने कुरा स्वीकार गर्नुपर्दछ । जसरी आफू कौन्तेय भईकन पनि भ्रमले आफूलाई राधेय भएको कर्णले मान्दथे । कुन्तीले सम्झाएपछि म राधेय हुँ अर्थात् म सूतपुत्र हुँ भन्ने भ्रम हट्यो र भ्रम हट्ने बित्तिकै उनले आफूलाई कौन्तेय माने । त्यसैगरी जीव वस्तुतः सद्रूप, चिद्रूप र आनन्दरूप भईकन पनि अज्ञानको कारणले ऊ आफूलाई प्रमाता, कर्ता र भोक्ता मान्न लाग्दछ ।

जव जीवले वेदमा बताए अनुसार वर्णधर्म र आश्रमधर्मको अनुष्ठान गर्दछ र कर्मको फल परमात्मामा अर्पण गर्दछ, तब परमात्मा ऊमाथि प्रसन्न हुनुहुन्छ । परमात्मा प्रसन्न भएपछि जीवको अन्तःकरण शुद्ध हुन्छ । त्यसपछि ऊ श्रोत्रिय ब्रह्मनिष्ठ गुरुको शरणमा पुग्दछ । गुरुबाट तत्वमसि महावाक्यको श्रवणपछि उसमा अहं ब्रह्मास्मि अर्थात् म ब्रह्म नै हुँ भन्ने अपरोक्ष साक्षात्कार उत्पन्न हुन्छ । त्यो जीव र

ब्रह्मको एकताको साक्षात्कारद्वारा उसको अज्ञान नष्ट हुन्छ। अज्ञान नष्ट भएपछि अज्ञानको कार्य प्रमातृत्व, कर्तृत्व र भोक्तृत्वभावको बाध हुन्छ। जसरी कर्णलाई कुन्तीले सम्झाएपछि कर्णले कौन्तेयभावलाई प्राप्त गरेको होइन अपितु राधेय भावको निवृत्तिमात्र गरेको हो। परन्तु व्यवहारमा कुन्तीले सम्झाएपछि कर्णले कौन्तेयभावलाई प्राप्त गऱ्यो भनिन्छ। कौन्तेय त ऊ पहिलेदेखि नै थियो। उसको म राधेय हुँ भन्ने भ्रममात्र हटेको हो। त्यसैगरी तत्त्वमसि महावाक्यको श्रवण गरेपछि मुमुक्षुले ब्रह्मभावलाई प्राप्त गरेको होइन, अपितु म कर्ता, भोक्ता, र प्रमाता हुँ भन्ने जीवभावको निवृत्तिमात्र गरेको हो। यसै कुरालाई ध्यानमा राखी ग्रन्थकारले आफ्नो मङ्गलाचरण श्लोकमा 'मोक्षं प्राप्त इव' यस्तो वाक्यको प्रयोग गर्नुभएको हो।

'प्रज्ञानं ब्रह्म, अहं ब्रह्मास्मि, तत्त्वमसि, अयमात्मा ब्रह्म' वेदका यी चार महावाक्यहरूद्वारा जीव र परमात्माको एकताको सम्बन्धमा कुनै सन्देह उठ्न सक्तैन। श्रुतिप्रमाणद्वारा सिद्ध भएको जीव र परमात्माको एकतालाई अनुमान प्रमाणद्वारा पनि यसप्रकार सिद्ध गर्न सकिन्छ– 'जीवो ब्रह्माभिन्नः सच्चिदानन्दरूपत्वात्।'

जसरी 'पर्वतो बह्निमान् धूमात्' यो अनुमानमा धुवाँलाई हेतु बनाएर पर्वतमा आगो सिद्ध गरिन्छ। त्यसैगरी सच्चिदानन्द रूपत्वलाई हेतु बनाएर जीव ब्रह्मदेखि अभिन्न हो भन्ने कुरा सिद्ध हुन्छ। जो ब्रह्मदेखि अभिन्न हुँदैन, त्यो सद्रूप, चिद्रूप र आनन्दरूप पनि हुँदैन। जसरी घडा जड भएकाले ब्रह्मदेखि भिन्न हो अभिन्न होइन। अतः घडा सद्रूप चिद्रूप र आनन्दरूप पनि हुनसक्तैन। यसप्रकार जीव ब्रह्मदेखि अभिन्न हुनाले ग्रन्थकारले मङ्गलाचरण श्लोकमा विष्णु अथवा जीवका लागि 'सत्यज्ञानसुखात्मक' विशेषणको प्रयोग गर्नुभएको हो। यसप्रकार मधुसूदन सरस्वतीजीले आफ्नो मङ्गलाचरण श्लोकमा नै सम्पूर्ण वेदान्त

सारसर्वस्वलाई राखिदिनु भएको छ।

अद्वैतसिद्धि ग्रन्थमा आएको उपर्युक्त मङ्गलाचरण श्लोकको विश्लेषणपछि अब 'अद्वैतसिद्धि' ग्रन्थको विषयमा केही चर्चा गर्नु प्रासङ्गिक देखिन्छ। प्रयागलाई तीर्थराज भनिन्छ, किनकि प्रयागमा गङ्गा, यमुना र सरस्वती यी तीनओटै प्रसिद्ध नदीहरू एक ठाउँमा मिलेका छन्। तिनौटा नदी मिलेको ठाउँलाई त्रिवेणी पनि भनिन्छ। यसैगरी 'द्विबद्धं त्रिबद्धं सुबद्धं भवति' भनेझैँ कुनै पनि वस्तुका सिद्धिका लागि श्रुति, युक्ति र अनि अनुभूतिको आवश्यकता पर्दछ। 'नेह नानाऽस्ति किञ्चन' अर्थात् ब्रह्ममा द्वैत भन्ने कुनै वस्तु पनि छैन, किनभने नेति नेति, अर्थात् ब्रह्ममा न माया छ, न त मायाको कार्य द्वैत प्रपञ्च नै छ भनी उपनिषद्का वाक्यहरूले स्पष्टरूपमा घोषणा गरेका छन्। यसप्रकार श्रुति प्रमाणबाट अद्वैतको सिद्धि हुन्छ।

श्रुतिले भनेको कुरा अनुभवमा उत्रेन भने श्रुतिले भनेको कुरामा पूर्णरूपले विश्वास हुन सक्तैन। अतः श्रुतिले भनेको कुरा अनुभवमा उत्रनु अत्यन्त आवश्यक छ। सम्पूर्ण द्वैत प्रपञ्च केवल मनको सङ्कल्प र विकल्प मात्र हो। जहाँ जहाँ द्वैतको प्रतीति हुन्छ, त्यहाँ त्यहाँ मनको सत्ता हुनु आवश्यक छ। जाग्रत र स्वप्नमा द्वैतको प्रतीति हुन्छ। यी दुवै अवस्थाहरूमा मन पनि भएको हुन्छ। सुषुप्तिमा मनको अभाव भएको हुनाले द्वैतको गन्धमात्र पनि उपलब्ध हुँदैन। अतः योगवासिष्ठमा ब्रह्मर्षि वसिष्ठले भगवान् रामलाई उपदेश गर्ने क्रममा भन्नुभएको छ –

'मनः पिशाचमुत्सृज्य योऽसि सोऽसि स्थिरो भव' अर्थात् हे राम ! पहिले मनरूपी पिशाचको परित्याग गर, त्यसपछि जुन वस्तु अवशिष्ट रहन्छ, त्यही नै तिमी हौ भनी स्पष्टरूपमा उपदेश

गर्नुभएको छ। आचार्य शङ्करले पनि विवेकचूडामणिमा यही कुरालाई यसप्रकार बताउनु भएको छ –

सुषुप्तिकाले मनसि प्रलीने नैवास्तिकिञ्चित् सकलप्रसिद्धेः।
अतोः मनः कल्पित एव पुंसः संसार एतस्य न वस्तुतोऽस्ति ॥

– विवेकचूडामणि १७३

त्यसैगरी अर्को श्लोकमा भन्नुहुन्छ –

यदि सत्यं भवेद्विश्वं सुषुप्तौ उपलभ्यताम् ।
यन्नोपलभ्यते किञ्चिद् अतोऽसत् स्वप्नवत् मृषा ॥

– विवेकचूडामणि २३६

अर्थात् सुषुप्तिकालमा मन अविद्यामा गएर लीन हुँदा कुनै पनि वस्तुको प्रतीति हुँदैन भन्ने कुरा आबाल, बृद्ध, वनिता सम्पूर्ण मानिसहरूलाई थाहा छ। अतः मनको स्पन्दनलाई छोडेर संसार भन्ने कुनै पनि सिद्ध हुनसक्तैन।

अर्को श्लोकको तात्पर्य हो, यदि यो संसार सत्य भएको भए सुषुप्तिमा यसको उपलब्धि हुनुपर्ने तर सुषुप्ति अवस्थामा संसारका कुनै पनि वस्तुको उपलब्धि हुँदैन। अतः यो संसार मिथ्या हो। यसप्रकार सुषुप्तिको अनुभवद्वारा पनि यो संसार मिथ्या हो भन्ने बुझ्न सकिन्छ। सुषुप्तिको अनुभवद्वारा मात्र होइन जाग्रत् अवस्थाकै अनुभवद्वारा पनि संसारका सम्पूर्ण पदार्थहरू क्षणक्षणमा परिवर्तनशील देखिएकाले यो संसार मिथ्या हो भन्ने सिद्ध हुन्छ। किनकि वाल्यावस्था युवावस्थामा छैन र युवावस्था वृद्धावस्थामा हुँदैन। मरेका बाबु आमा फेरि फर्केर आउँदैनन्, न बितेको समय नै फेरि फर्केर आउँछ। अतः यो संसार केवल मनको राज्य हो भन्ने जाग्रत्को अनुभवद्वारा पनि सिद्ध हुन्छ। यसप्रकार श्रुतिप्रमाणद्वारा र प्रत्यक्ष प्रमाणद्वारा आत्मालाई छोडेर संसारका सम्पूर्ण पदार्थहरू मिथ्या हुन् भन्ने सिद्ध हुन्छ।

श्रुति र अनुभवमा आस्था राख्ने मुमुक्षुहरूका लागि तर्कको त्यति आवश्यकता पर्दैन। परन्तु जो तर्कशास्त्रमा विशेष रुचि राख्दछन्, त्यस्ता व्यक्तिहरू तर्कद्वारा श्रुतिसिद्ध एवं प्रत्यक्षसिद्ध वस्तुलाई बुझ्न चाहन्छन्। यसमा उनीहरूलाई विशेष आनन्दको अनुभूति हुन्छ। भनिएको पनि छ – 'प्रत्यक्षसिद्धमपि वस्तु अनुमानेन बुभुत्सन्ते तर्करसिकाः' त्यस्ता तर्करसिक मुमुक्षुहरूका लागि सरस्वतीका साक्षात् वरद पुत्र नव्यन्यायका उद्भट विद्वान् मधुसूदन सरस्वतीले यो अद्वैतसिद्धिको रचना गर्नुभएको हो। अतः उहाँ अद्वैतसिद्धिको मङ्गलाचरणपछि आफ्नो ग्रन्थको प्रारम्भ गर्दै भन्नुहुन्छ– 'तत्राद्वैतसिद्धेर्द्वैतमिथ्यात्वसिद्धिपूर्वकत्वात् द्वैतमिथ्यात्वमेव प्रथम-मुपपादनीयम।' अर्थात् ब्रह्ममा देखापरेको सम्पूर्ण द्वैतप्रपञ्च मिथ्या हो भन्ने निश्चय नभईकन अद्वैत नै वास्तविक वस्तु हो भन्ने निश्चय हुन नसक्ने हुनाले सर्वप्रथम अनुमानद्वारा प्रपञ्चमिथ्यात्वको निश्चय गर्नुपर्ने हुन्छ। व्याप्ति ज्ञान भन्नु र अनुमान भन्नु एउटै कुरा हो। जसरी 'यत्र यत्र धूमः, तत्र तत्र वह्निः' भन्दा यहाँ धूवाँ व्याप्य हुन्छ, अनि आगो व्यापक हुन्छ। यसलाई न्यायको शैलीमा भन्दा 'वह्निव्याप्तिविशिष्टोधूमः' भनिन्छ। अर्थात् धूवाँले वह्निको व्याप्तिलाई बोकेर बसेको हुन्छ। जहाँ जहाँ धूवाँ हुन्छ, त्यहाँ त्यहाँ आगो अवश्य हुन्छ। यसलाई अन्वयव्याप्ति भनिन्छ। जसरी जहाँ धूवाँ हुन्छ, त्यहाँ आगो हुन्छ भनिन्छ। त्यसैगरी जहाँ आगो छैन, त्यहाँ धूवाँ छैन पनि भनिन्छ। यसलाई व्यतिरेक व्याप्ति भनिन्छ। आचार्य मधुसूदन सरस्वतीले प्रपञ्चमा मिथ्यात्व सिद्ध गर्नका लागि अनुमानको आकार यसप्रकार प्रस्तुत गर्नुभएको छ। 'प्रपञ्चो मिथ्या दृश्यत्वात्' अर्थात् यो देखिएको प्रपञ्च मिथ्या हो, किन भने यो देखिएको हुनाले, कुनै पनि अनुमानका लागि पक्ष, साध्य, हेतु र दृश्टान्त यी चारथरी

चीजको आवश्यकता पर्दछ । 'सन्दिग्धसाध्यवान् पक्षः' अर्थात् जसमा साध्यको सन्देह हुन्छ, त्यसलाई पक्ष भनिन्छ । न्यायामृतकार व्यासतीर्थ द्वैतसत्यत्ववादी आचार्य हुन् भने मधुसूदन सरस्वती द्वैतमिथ्यात्ववादी विद्वान् हुन् । एउटै प्रपञ्चमा एउटाले सत्यत्व सिद्ध गर्दछ भने अर्कोले मिथ्यात्व सिद्ध गर्दछ । अतः प्रपञ्च सत्य हो या मिथ्या हो भन्ने सन्देह हुन्छ । यसप्रकार प्रपञ्चमा पक्षको लक्षण घटेकाले यो अनुमानमा प्रपञ्च हो पक्ष, साध्य हो मिथ्यात्व, हेतु हो दृशत्व, जसरी धूवाँमा वह्निको व्याप्ति हुन्छ त्यसैगरी दृश्यत्वहेतुमा मिथ्यात्वको व्याप्ति हुन्छ । अर्थात् जहाँ जहाँ दृश्यत्व हुन्छ त्यहाँ त्यहाँ मिथ्यात्व अवश्य हुन्छ । माया र मायाको कार्य सम्पूर्ण द्वैतप्रपञ्च दृश्य भएको हुनाले यी पदार्थहरूमा दृश्यत्व छ, मिथ्यात्वको व्याप्ति दृश्यत्वहेतुमा हुने भएकाले धूवाँ भएको ठाउँमा आगो अवश्य भएझैं दृश्यत्व भएको ठाउँमा मिथ्यात्व अवश्य हुन्छ ।

यसप्रकार संसारका पदार्थहरूमा मिथ्यात्व सिद्ध हुन्छ । जसरी दृश्यत्वहेतुद्वारा संसारका पदार्थहरूमा मिथ्यात्व सिद्ध गर्न सकिन्छ । त्यसैगरी जडत्वहेतु र परिच्छिन्नत्वहेतुद्वारा पनि संसारका पदार्थहरूमा मिथ्यात्व सिद्ध गर्न सकिन्छ । किन कि जुन जुन वस्तुहरू जड हुन्छन्, ती ती सबै वस्तुहरू मिथ्या नै हुन्छन् । त्यसैगरी जुन जुन वस्तुहरू परिच्छिन्न हुन्छन्, ती ती सबै वस्तुहरू पनि मिथ्या नै हुन्छन् । यहाँ शुक्तिरूप्य अर्थात् सिपीमा भ्रमले देखापरेको चाँदीलाई दृश्टान्त बनाइएको छ । अन्वयी दृष्टान्तमा साध्य र साधन बसेको हुनुपर्दछ । त्यो पक्षदेखि भिन्न पनि हुनुपर्दछ । शुक्तिरूप्य अन्वयी दृष्टान्त हो । शुक्तिरूप्य दृश्य भएको हुनाले त्यहाँ दृश्यत्वहेतु बसेको छ र त्यहाँ मिथ्यात्व साध्य पनि छँदैछ । व्यावहारिक प्रपञ्चदेखि प्रातिभासिक शुक्तिरूप्य भिन्न भएको हुनाले शुक्तिरूप्यमा पक्षभिन्नत्व

पनि छँदैछ। यस प्रकार तर्करसिक विद्वान् मुमुक्षुहरूका लागि दृश्यत्व, जडत्व र परिच्छिन्नत्वहेतुद्वारा प्रपञ्चमा श्रीमधुसूदन सरस्वतिजीले मिथ्यात्वसिद्ध गर्नुभएको छ।

ग्रन्थ लेख्नको प्रयोजन बताउँदै स्वयं ग्रन्थकार लेख्नुहुन्छ –

बोधाय वादिविजयाय च सत्वराणामद्वैतसिद्धिरियमस्तु मुदे बुधानाम्।

– *अद्वैतसिद्धिः ४*

अर्थात् जो मुमुक्षुहरू छन्, उनीहरूको लागि यो अद्वैतसिद्धि ग्रन्थ जीव र परमात्माको एकताको साक्षात्कारको कारण बन्ने छ। जो विद्वान् शास्त्रार्थमा विजय प्राप्ति गर्न चाहन्छन् उनीहरूका लागि यो ग्रन्थ शास्त्रार्थमा विजय प्राप्तिको कारण बन्ने छ। अनि जो जीवन्मुक्त विद्वान् महात्माहरू छन्, उनीहरूको अन्तःकरणमा यस ग्रन्थले आनन्दको वर्षा गर्नेछ।

यो अद्वैतसिद्धि ग्रन्थ विषयगाम्भीर्यको दृष्टिले जति महत्त्वपूर्ण छ, नव्यन्यायको शैलीमा लेखिएको हुँदा भाषाको दृष्टिले त्यति नै दुरूह र जटिल छ। संस्कृत नपढेका पाठकहरूका लागि साधारण संस्कृतमा लेखिएका ग्रन्थहरू पनि बुझ्न कठिन हुन्छ भने नव्यन्यायको शैलीमा लेखिएको यो अद्वैतसिद्धि ग्रन्थ कति दुरूह र जटिल होला, यो विचारणीय विषय हो।

यस्तो दुरूह र जटिल ग्रन्थमाथि कलम चलाउन साहस गर्नु पनि अत्यन्त ठूलो कुरा हो। यसै परिप्रेक्ष्यमा शरत्कुमार भट्टराईज्यूले अद्वैतसिद्धिका केही अंशको अनुवाद गरी पाठक समक्ष ल्याउन लाग्नुभएको छ। यो अद्वैतवेदान्तमाथि आस्था राख्ने पाठकहरूका लागि अत्यन्त हर्षको कुरा हो। विद्वान् शरत्कुमार भट्टराईज्यूलाई म धेरै वर्ष अघिदेखि नै जान्दछु। उहाँ प्रमुखजिल्लाअधिकारी र सचिवजस्ता कार्यव्यस्त पदमा रहँदाखेरि पनि स्वाध्याय र प्रवचनमा सकभर

नियमित रहने कोशिश गर्नुहुन्थ्यो। अहिले अवकाश प्राप्त भएपछि त उहाँको सम्पूर्ण जीवन नै स्वाध्याय र प्रवचनमय भएको मैले पाएको छु। म भगवान् पशुपतिनाथसँग उहाँको दीर्घायु र सुस्वास्थ्यको लागि हार्दिक प्रार्थना गर्दछु। जसबाट उहाँले प्रारम्भ गर्नुभएको सम्पूर्ण अद्वैतसिद्धिग्रन्थको अनुवाद पूर्ण होस् र प्रकाशित हुन लागेको अंश चाँडै प्रकाशमा आओस्। अद्वैतवेदान्तमा निष्ठा राख्ने मुमुक्षहरूका लागि चासोको विषय बनोस् भनी भगवान् पशुपतिनाथसँग एकपटक फेरि हार्दिक प्रार्थना गर्दै आफ्नो लेखनीलाई म यहीं विश्राम दिन चाहन्छु।

श्रीशङ्कराचार्यजयन्ती २०६९ स्वामी रामानन्द गिरि

प्रा.डा. दीर्घराज घिमिरे

चाबेल, काठमाडौँ



सिद्धिमा दृष्टि
पावका नः सरस्वती

'अद्वैतसिद्धिः' नामक ग्रन्थको आरम्भदेखि सन् घट इति प्रत्यक्षेऽधिष्ठानानुवेध प्रकरणसम्म नेपाली भाषामा अनुवाद भएको यो ग्रन्थ मैले सरसर्ती हेरेँ । यस ग्रन्थमा सरल नेपाली भाषामा विषयवस्तु स्थापित छ । विषयगत र प्रक्रियागत ग्रन्थिभेदनका लागि ठाउँठाउँमा टिप्पणी पनि छँदैछन् । यस दृष्टिले वेदान्तदर्शनगत परिष्कृत अर्थमा जिज्ञासा हुनेका निमित्त प्रस्तुत कृति सोपानस्थानी हो भन्ने मलाई लागेको छ ।

हुन त प्रस्तुत ग्रन्थगत विषय नै सर्वसाधारणले नसुनेको र नबुझेको भाषा शैलीमा छ र मुमुक्षुको अपेक्षित शैली यही हो । त्यस्तो शैली पहिले आत्मसात् हुनुपर्‍यो, अनि मात्र प्रवृत्ति हुनसक्तछ यस्ता विषयवस्तुमा ।

के हो त त्यस्तो विषय ?

मन, बुद्धि र इन्द्रियलेसमेत बुझिनेलाई निषेध गरेर मन, बुद्धि र इन्द्रिय आदिले बुझ्न नसकिने जुन वस्तुको सत्ता हो, त्यो

निषेध हुँदैन। त्यो निषेधको आश्रय हो, विषय हो र परमावधि पनि हो। यसभन्दा पर जान्ने ठाउँ हुँदैन। यही हो 'अद्वैत' र त्यसको सिद्धि अर्थात् ज्ञान। यस्तो निर्गूढ अर्थको अर्थव्यञ्जिका प्रक्रिया जहाँ छ त्यो ग्रन्थ हो 'अद्वैतसिद्धिः'।

उक्त अर्थ सुबोधरूपमा प्राप्त हुन्छ बहुव्रीहि समासबाट द्विधा–ईतं–द्वीतम्, द्वीतस्य भावोद्वैतम्, न विद्यते द्वैतं यत्रेति अद्वैतम्, तस्य सिद्धिरद्वैतसिद्धिरिति। अर्थात् द्वैतवद्ब्रह्ममा द्वैतको निषेध हुन्छ र त्यसपछि मात्रै हुन्छ अद्वैत। यस हेतु प्रक्रिया दुर्बोध हुन पुगेको हो।

दुर्बोधग्रन्थ नेपालीमा उल्था गर्न सूक्ष्म चिन्तन र अवधान दुवै चाहिन्छन्। दुवैको आकलन साथ विद्वान् शरत्कुमार भट्टराईद्वारा अनुवाद भएको कृति हाम्रो सामु छ। तसर्थ उहाँलाई शतशः धन्यवाद साधुवाद छ। भट्टराईजीको उत्तरोत्तर प्रज्ञाप्रगति अन्तर्यामी पशुपतिका प्रेरणाले भएको होला र हुँदै पनि जानेछ। अस्तु इति ॐ तत्सत्।

प्रा.डा. दीर्घराज घिमिरे

शरत्कुमार भट्टराई
विजयचोक, प्रयागमार्ग,
बत्तीसपुतली-९, काठमाडौँ

टेलिफोन : ४११००५८
४११००९५



प्राक्कथन

अद्वैतवादमा छ्याापे द्वैतीले जुन दूषण ।
धोएर सब ती दोष बनाई शुद्ध भूषण ।।
दिए यो जसले सिद्धि फँयाकी जालो असत्यको ।
गर्छौं हृदयमा ध्यान उनै परमसत्यको ।।

अद्वैतवेदान्तका मूर्धन्य विद्वान् स्वामी श्रीमधुसूदन सरस्वती लोकोत्तर प्रतिभाले सम्पन्न व्यक्ति हुनुहुन्थ्यो । उहाँ अद्वैतमार्गका साथै भक्तिमार्गका पनि निष्णात मनीषी हुनुहुन्थ्यो भन्ने कुरा उहाँका अद्वैतसिद्धि र भक्तिरसायनजस्ता उत्कृष्ट ग्रन्थहरूबाट थाहा हुन्छ । उहाँको जन्म सन् १५४० मा भारतको बङ्गालप्रदेशको फरीदपुर जिल्लाअन्तर्गत पोटालीपाडा प्रगण्डामा एक नैष्ठिक ब्राह्मणपरिवारमा भयो । उहाँका पिताको नाम प्रमोद पुरन्दराचार्य थियो । उहाँ एक तपस्वी तथा विद्वान् व्यक्ति हुनुहुन्थ्यो । उहाँका चार भाइ छोराहरूमध्ये श्रीमधुसूदन सरस्वती साँहिला छोरा हुनुहुन्थ्यो । उहाँको न्वारानको नाम कमलजनयन थियो । श्रीमधुसूदन सरस्वतीको शुरुको पढाइ बङ्गालको नवद्वीपमा नै त्यस समयका न्यायका प्रसिद्ध विद्वान्

श्रीमथुरानाथ तर्कवागीशसँग भयो। तर्कवागीशसँग न्यायशास्त्र पढेपछि श्रीमधुसूदन सरस्वती वाराणसी जानुभयो। त्यहाँ गएपछि श्रीविश्वेश्वर सरस्वतीसँग उहाँले अद्वैतवेदान्तको अध्ययन गर्नुभयो र उहाँबाटै संन्यास पनि ग्रहण गर्नुभयो। त्यसपछि कमलजनयन स्वामी श्रीमधुसूदन सरस्वतीका नामबाट अद्वैतवेदान्तको आकाशमा उदित हुनुभयो। श्रीमधुसूदन सरस्वतीले आफ्नो यसै अद्वैतसिद्धिको मङ्गलाचरणको दोस्रो श्लोकमा "श्रीरामविश्वेश्वरः..." भनेर आफ्ना गुरु श्रीविश्वेश्वर सरस्वतीको नाम अत्यन्त आदरका साथ उल्लेख गर्नुभएको छ। यसका अतिरिक्त आफ्ना अन्य ग्रन्थहरूमा पनि धेरै ठाउँमा श्लोकबद्ध गरेर गुरुको स्तुति गर्नुभएको छ। जस्तै :–

मामक्षरं यः परमक्षरं हि
परोपदेशेन चिदक्षरेण ।
चकार विभ्रान्त्यपनोदविद्य–
स्तं काशिराजं गुरुराजमीडे ॥

उहाँले आफ्ना सम्बन्धमा पनि अद्वैतसिद्धिनामक ग्रन्थका शुरुमा नै लेख्नुभएको छ :–

श्रद्धाधनेन मुनिना मधुसूदनेन
सङ्गृह्य शास्त्रनिचयं रचिताति यत्नात्।
बोधाय वादि विजयाय च सत्वराणा–
मद्वैतसिद्धिरियमस्तु मुदे बुधानाम्॥

अद्वैतसिद्धिको प्रणयन स्वामी श्रीमधुसूदन सरस्वतीबाट कुन सन्दर्भमा भएको थियो र त्यसको उद्देश्य के थियो भन्ने आदि समेतका सम्बन्धमा तल उल्लेख गरिनेछ। यहाँ उहाँका केही महत्वपूर्ण

ग्रन्थहरूको नाम उल्लेख गर्नु प्रासङ्गिक ठान्दछु । जो यसप्रकार छन् १.अद्वैतसिद्धि, २.सिद्धान्तबिन्दु, ३.गूढार्थदीपिका (श्रीमद्भगवद्गीताको टीका) ४.भक्तिरसायन अथवा भगवद्भक्तिरसायन, ५.शिवमहिम्न–स्तोत्रव्याख्या, ६.वेदान्तकल्पलतिका, ७.अद्वैतरत्नरक्षण, ८.सारसङ्ग्रह, ९.वेदस्तुतिटीका, १०.हरिलीलाविवेक, ११.परमहंसप्रिया, १२.कृष्ण–कुतूहलनाटक, १३.आत्मबोधटीका, १४.ईश्वरप्रतिपत्तिप्रकाश र अन्य ग्रन्थहरू ।

अद्वैतवेदान्तका साथै भक्तिमार्गका पनि अद्वितीय विद्वान् श्रीमधुसूदन सरस्वती संस्कृतजगत्का एक मूर्धन्य व्यक्तित्व भएको कुरा विवादरहित छ। रामचरितमानसका रचयिता गोस्वामी श्रीतुलसीदासलाई उहाँको समकालीन मानिएको छ। यी दुई विद्वान्हरू समकालीनमात्र थिएनन् बरु दुवै विद्वान्हरूका बीचमा घनिष्ट मित्रता पनि थियो । यसको प्रमाणका रूपमा त्यस समयमा रामायणलाई भाषामा रूपान्तरण गरेको हुँदा त्यस बेलाका सम्पूर्ण संस्कृतका विद्वान्हरूले श्रीतुलसीदासको घोर विरोध गरेका थिए । यसै कुरालाई लिएर श्रीतुलसीदासले श्रीमधुसूदन सरस्वतीलाई पत्र लेख्नुभयो । जस्तै –

हरिहरयश सुरनरगिरा वरणहिँ सन्त सुजान ।
हाँडी हाटक चारु रुचि राँधे स्वाद समान ॥

अर्थात् जस्तै सुन अथवा माटाका हाँडीमा पकाएको भातमा समेत कुनै स्वाद फरक पर्दैन । त्यस्तै भगवान्को गुणगान संस्कृतमा अथवा भाषामा गरे पनि त्यसको भाव, अर्थ र प्रभावमा समेत कुनै फरक पर्दैन । यसको जबाफमा श्रीमधुसूदन सरस्वतीले श्रीतुलसीदासको प्रशंसा गर्दै संस्कृत भाषामा उत्तरपत्र लेख्नुभयो । जस्तै –

परमानन्दपत्रोऽयं जङ्गमस्तुलसीतरुः ।
कवितामञ्जरी तस्य रामभ्रमरभूषिता ॥

अर्थात् तुलसीदास एउटा यस्ता हिँड्ने डुल्ने तुलसीका वृक्ष हुन् जसको कवितारूपी मञ्जरी रामरूपी भमराबाट सुशोभित भएको छ ।

श्रीमधुसूदन सरस्वतीको नाम अकबरको समयमा अबुलफल्ज (सन् १५९८) ले तयार गरेको आईने अकबरीमा अरू विद्वान्का साथ उल्लेख भएको पाइन्छ । किंवदन्ती अनुसार श्रीमधुसूदन सरस्वतीको घनिष्ट सम्बन्ध अकबरका अर्थमन्त्री टोडर मलसँग थियो । एक पटक विद्वान् श्रीमधुसूदन सरस्वतीलाई उनको विद्वत्ताबाट प्रभावित भएर बादशाहा अकबरले वाराणसीबाट दिल्लीमा सम्मानका लागि बोलाएका थिए । उहाँका सम्मानमा एउटा विशाल विद्वत्सभाको आयोजना गरियो । सभाको सभापतित्व विद्वान् श्रीमधुसूदन सरस्वतीबाटै भयो । उहाँको विद्वत्ताबाट प्रभावित भएर त्यस सभामा बादशाहा अकबर र सम्पूर्ण सभासद्समेतले सर्वसम्मतिबाट श्रीमधुसूदन सरस्वतीलाई अभिनन्दन गरे । जुन अभिनन्दनपत्र यसप्रकार छ –

वेत्ति पारं सरस्वत्या मधुसूदनसरस्वती ।
मधुसूदनसरस्वत्याः पारं वेत्ति सरस्वती ॥

यी माथि उल्लेख भएका शब्दावलीहरूद्वारा उहाँको प्रशंसा गरियो । श्रीमधुसूदन सरस्वती त्यस समयका कति ठूला विद्वान् हुनुहुन्थ्यो भन्ने कुरा यसबाट पनि थाहा हुन्छ । स्वामी श्रीमधुसूदन सरस्वतीले लेख्नुभएका थुप्रै महत्त्वपूर्ण ग्रन्थहरू छन् । तिनमा अद्वैतवेदान्तपरक अद्वैतसिद्धिग्रन्थ पनि एक हो । यो ग्रन्थ नव्यन्यायको शैलीमा लेखिएको आजसम्मको सबैभन्दा प्रौढ र दुरूह ग्रन्थ हो ।

केही विद्वान्हरूको भनाइ अनुसार अद्वैतसिद्धि कुनै खास मौलिक ग्रन्थ नभएर अद्वैतवेदान्तका विरुद्धमा व्यासराज तीर्थद्वारा लेखिएको न्यायामृतग्रन्थको आमूलचूल आनुपूर्वी खण्डन ग्रन्थ हो। अद्वैसिद्धिग्रन्थको प्रतिपादनशैली अत्यन्त सुदृढ, परिष्कृत, वैदूष्यपूर्ण र प्राञ्जलसमेत भएको हुँदा सामान्य व्यक्तिले यस ग्रन्थलाई व्यासराज तीर्थको ग्रन्थ न्यायामृतको खण्डन गर्न लेखिएको ग्रन्थ हो भनेर पत्तो लगाउन सक्तैन। श्रीगौडब्रह्मानन्द स्वामीले अद्वैतसिद्धिको टीका लघुचन्द्रिकामा कहीँकहीँ व्यासराजको न्यायामृतग्रन्थको उल्लेख गर्नुभएको छ। किन्तु अद्वैतसिद्धिग्रन्थको मूलमा भने कहीँ पनि न्यायामृतग्रन्थको उल्लेख श्रीमधुसूदन सरस्वतीले गर्नुभएको छैन। अद्वैतदर्शनको विशाल परिवारमा यस प्रकारको प्रमेयबहुल, परिष्कृत तथा सुदृढ प्रक्रियायुक्त अरू ग्रन्थ देखिँदैनन्। अद्वैतवेदान्तको संसारमा यो अद्वैतसिद्धिग्रन्थ वास्तवमा महासागर नै हो भन्दा कुनै अत्युक्ति हुँदैन।

अद्वैतसिद्धिग्रन्थको प्रतिपादन शैली नितान्त प्राञ्जल र परिष्कृतसमेत छ। भाषामा कहीँ कतै पनि सभ्यता र वादको मर्यादालाई उल्लङ्घन गरेको पाईदैन। न्यायामृतग्रन्थमा जस्तो कटु भाषा यसमा श्रीमधुसूदन सरस्वतीले प्रयोग गर्नुभएको छैन। यस सम्बन्धमा अगाडि अद्वैतसिद्धिग्रन्थका रचनाकार स्वामी श्रीमधुसूदन सरस्वती र न्यायामृतग्रन्थका रचयिता श्रीव्यासराज तीर्थले प्रयोग गर्नुभएको भाषा, तर्क र शैलीसमेतका बारेमा सङ्क्षिप्त तुलनात्मक समीक्षा प्रस्तुत गरिने छ।

वास्तवमा माध्वसम्प्रदायका प्रखर विद्वान् श्रीव्यासराज तीर्थले आफ्नू न्यायामृतम् भन्ने दार्शनिकग्रन्थमा अद्वैत वेदान्तमा प्रतिपादित कैयौँ मूल सिद्धान्तहरूलाई अत्यन्त तर्क र प्रमाणका साथ खण्डन गर्दै द्वैतसिद्धान्तको अत्यन्त सुदृढताका साथ स्थापना गर्नुभएको छ। माध्वसम्प्रदायका विद्वत्परम्परामा श्रीव्यासराज तीर्थको ठूलो स्थान छ। जब द्वैतको विशाल आकाशमा द्वैतको एकक्षत्र

आधिपत्यलाई चिर्दै अद्वैतसिद्धान्त उद्‌भासित भएको थियो। त्यसैबेलादेखि नै अद्वैत र द्वैत सम्प्रदायका आचार्यहरूमा एक अर्काका सिद्धान्तको खण्डन र मण्डन गर्दै विभिन्न ग्रन्थहरूको रचना गर्नु एक किसिमको परम्परा नै चल्यो।

आद्यजगद्‌गुरु श्रीशङ्कराचार्यभन्दा पूर्ववर्ती विद्वान् भर्तृप्रपञ्च लगायत अन्य दर्शनका विभिन्न विद्वान्‌हरूका अद्वैतविरोधी तर्कहरूलाई सप्रमाण सशक्तरूपमा खण्डन गर्दै आफ्नू अद्वैतपरक सिद्धान्तलाई स्थापना गर्न प्रस्थानत्रयीमा आफ्नो अत्यन्त ओजस्वी भाष्य लेख्नु भएपछि सारा अद्वैत विरोधी दर्शनहरू चक्रव्यूह निर्माण गरेर अद्वैतवेदान्तमाथि आइलागे। अझ यसमा खास गरेर द्वैतमत निराकरणका लागि श्रीशङ्कराचार्यले ब्रह्मसूत्र भाष्यमा उल्लेख गर्नुभएको *"यद्यपीदं वेदान्तवाक्यानामैदम्पर्यं निरूपयितुं शास्त्रं प्रवृतं न तर्कशास्त्रवत्केवलाभिर्युक्तिभिः कञ्चित्सिद्धान्तं साधयितुं दूषयितुं वा प्रवृत्तम्, तथापि वेदान्तवाक्यानि वाचक्षाणैः सम्यग्दर्शनप्रतिपक्ष-भूतानि साङ्ख्यादिदर्शनानि निराकरणीयानि (ब्रह्मसूत्रशाङ्करभाष्यम् २।२।१।१)"* भन्ने भनाइ प्रतिपक्षका लागि गम्भीर चुनौती भयो। यसबाट द्वैतवादको साम्राज्य खडा गर्न खोज्ने आचार्यहरूमा खलबली पैदा भयो। वाग्युद्ध र शास्त्रार्थको परम्परा शुरु भयो। यसको खण्डन र मण्डनमा कैयौं ग्रन्थहरूको सिर्जना गरियो। यसै सन्दर्भमा विशिष्टाद्वैत सम्प्रदायका विशिष्ट विद्वान् श्रीवेङ्कटनाथ वेदान्तदेशिक (सन् १२६९–१३६९) ले आफ्नू कलम चलाउनु भयो। तीमध्ये सन् १९५६ मा श्रीअनन्तकृष्ण शास्त्रीले "शतदूषणी"लाई आनुपूर्वी समीक्षा गर्दै "शतभूषणी" ग्रन्थ प्रकाशन गर्नुभयो। यसै क्रममा पक्षविपक्षमा धेरै विद्वान्‌हरूले आफूलाई अघि सार्नुभएको देखिन्छ। श्रीचित्सुखाचार्यले शाङ्करपरम्परालाई अगाडि बढाउँदै ब्रह्मसूत्रका समन्वय, अविरोध, साधन र फलका क्रमले नै चार अध्याय भएको चित्सुखीग्रन्थ (तत्त्वप्रदीपिका) प्रणयन गर्नुभयो।

यसरी अद्वैत र द्वैतका सम्बन्धमा आफ्नाआफ्ना सम्प्रदायका आचार्यहरूले विद्वत्तापूर्ण ग्रन्थहरूको निर्माण गरेको देखिन्छ। चित्सुखीको प्रणयनपछि चित्सुखीकै शैली टिपेर माध्वसम्प्रदायका विद्वान् श्रीव्यासराज तीर्थले अद्वैतवेदान्तको विरूद्धमा प्रतिपक्षता प्रदर्शन गर्दै अत्यन्त प्रौढ नव्यन्यायका भाषामा अद्वैत वेदान्तका प्रमुख सिद्धान्तहरूलाई खण्डन गर्नुभयो। तिनै खण्डन गरिएका सिद्धान्तहरूलाई न्यायामृतकै शैलीमा उस्तै भाषामा तर विनालाञ्छना, विनाकटुता र अत्यन्त शिष्ट भाषामा श्रीमधुसूदन सरस्वतीले त्यसलाई खण्डन गरेर अद्वैतवेदान्तको सिद्धान्तलाई सौम्यरूपमा स्थापना गर्नुभयो छ। सर्वप्रथम न्यायामृताकारका केही उदाहरण यहाँ दिइन्छ। जस्तै –

१. प्रपञ्चमिथ्यात्ववाद :– न्यायामृतकारले मिथ्यात्त्वका पाँच लक्षणहरूमाथि विचार गर्नुभएको छ। ती पाँच लक्षणहरूमध्ये प्रथम लक्षण श्रीपद्मपादाचार्य, द्वितीय र तृतीय श्रीप्रकाशात्ममुनि, चतुर्थ श्रीचित्सुखाचार्य तथा पाँचौं श्रीआन्दबोधबाट लिइएका छन्। यस सम्बन्धमा श्रीगौडब्रह्मानन्दले लेख्नुभएको छ। जस्तै –

आद्यं स्यात्पञ्चपाद्युक्तं ततो विवरणोदिते।
चित्सुखीयं चतुर्थं स्यादन्त्यमानन्दबोधजम् ॥

(क) सत्त्वासत्त्वानधिकरणत्त्वम् :– यस लक्षणमा न्यायामृतकारले ३ विकल्पहरू उठाउनु भएको छ :– (१) सत्त्वविशिष्टासत्त्वाभाव, (२) सत्त्वात्यन्ताभाव र असत्त्वात्यन्ताभावरूप दुईथरी धर्मको आधारता। (३) सत्त्वात्यन्ताभावविशिष्ट असत्वात्यन्ताभावरूप एक धर्मको आधारता।

यी तीनै पक्षमा उहाँले दोष देखाउनु भएको छ। जस्तै, (क) माध्वमतानुसार यिनमा सिद्धसाधनता देखिन्छ। किनभने

माध्वसिद्धान्तमा प्रपञ्च केवल सद्रूप मानिन्छ। यसकारण प्रपञ्चमा सत्त्वविशिष्ट असत्त्वको अभाव सहजसिद्ध छ। (ख) सत्त्वात्यन्ताभाव र असत्त्वात्यन्ताभाव, यी दुई एकै ठाउँमा रहन सक्तैनन्। किनभने सत्त्वात्यन्ताभावको अर्थ असत्त्व हुन्छ र असत्त्वात्यन्ताभावको अर्थ सत्त्व हुन्छ। यसकारण यी दुवै एकै ठाउँमा रहन अत्यन्त असम्भव छ। (ग) तेस्रो विकल्पमा पनि व्याघातदोष देखिन्छ। किनभने एउटै आधारमा रहने दुई पदार्थहरूमा एक पदार्थभन्दा दोस्रो पदार्थलाई विशिष्ट मानिन्छ। तर यहाँ सत्वाभाव र असत्त्वाभाव जब एकै आधारमा रहन सक्तैनन् त्यस अवस्थामा सत्त्वाभावविशिष्ट असत्त्वाभाव कसरी सम्भव छ ?

अब व्यासराजतीर्थको पूर्वपक्षलाई खण्डन गर्दै अद्वैतसिद्धिकार स्वामी श्रीमधुसूदन सरस्वतीले दोस्रो र तेस्रो विकल्पको निर्दोषता स्थापित गर्नुभएको प्रसङ्ग यहाँ दर्शाइन्छ। स्वामी श्रीमधुसूदन सरस्वतीले *"सत्त्वात्यन्ताभावासत्त्वात्यन्ताभावरूपधर्मद्वय विवक्षायां दोषाभावात्" ।* अर्थात् सत्त्व र असत्त्व दुवै धर्म एक अर्काका अभाव नभएर दुबै नै स्वतन्त्र भावरूप धर्म हुन् भनेर उल्लेख गर्नुभएको छ। उहाँको भनाइ अनुसार सत्त्वको लक्षण हो, त्रिकालाबाध्यत्व र असत्त्वको लक्षण हो, *"क्वचिदपि उपाधौ सत्त्वेन प्रतीयमानत्वानिधिकरणत्व"*। अर्थात् खपुष्पादिमा असत्त्व रहन्छ र ब्रह्ममा सत्त्व रहन्छ। प्रपञ्चमा भने सत्त्व असत्त्व दुबैको अभाव छ। माध्वमतानुसार पनि त्रिकालाबाध्यत्वरूप सत्त्व प्रपञ्चमा सिद्ध हुनसक्तैन। त्यसकारण प्रपञ्चमा सत्त्वाभाव रहनुमा मध्वमतावलम्बीलाई आपत्ति नहुनु पर्ने हो। असत्त्वाभावता माध्वहरूले स्वीकार गरेकै सिद्धान्त हुँदै हो। त्यस कारण सत्त्व र असत्त्वका दुईथरी अभाव अथवा ती दुईमा एउटाको अभावले विशिष्ट अपर अभाव रहनु व्याहत अथवा विरूद्ध हुनसक्तैन।

२. त्रैकालिकनिषेधप्रतियोगित्वम् :– यस लक्षणका सम्बन्धमा

त्रैकालिकनिषेधलाई लिएर न्यायामृतकारले ३ विकल्प उठाएर तिनमा दोष पनि देखाएका छन् *"त्रैकालिकस्य निषेधस्य तात्त्विकत्वे अद्वैत हानिः, प्रातिभासिकत्वे सिद्धसाधनाद्व्यावहारिकत्वेऽपि तस्य बाध्यत्वेन तात्त्विकसत्त्वाविरोधित्वेनार्थन्तरात्"*। अर्थात् ब्रह्ममा प्रपञ्चको त्रैकालिक अभाव यदि ब्रह्मकै सरह तात्त्विक मान्ने हो भने तब अद्वैतको हानि होला। प्रपञ्चको वास्तविक अभाव नमानेर प्रातिभासिक अभाव मानेको खण्डमा त माध्वमतावलम्बीहरूलाई पनि अभीष्ट नै हुन्छ। त्यसै प्रकारले प्रपञ्चको व्यावहारिक अभाव पनि वस्तुतः बाधित नै हुन्छ। त्यसकारण बाधित अभावको प्रतियोगिता प्रपञ्चमा मानेको खण्डमा वास्तविक सत्ताको अपहार हुँदैन। अतः सिद्धसाधनता र अर्थान्तरता दोष हुन्छ।

अद्वैतसिद्धिकार स्वामी मधुसूदन सरस्वतीले उक्त निषेधलाई सही माने तापनि उहाँले अद्वैतको हानि नहुनुको साथै ब्रह्मरूप नै रहने कुरामा जोड दिनुभएको छ।

३. ज्ञाननिवर्त्यत्वम् :– यस सम्बन्धमा न्यायामृतकार व्यासराजको भनाइ यस प्रकार छ ?– अतीत घटादिमा यो लक्षण अव्याप्त छ। किनभने यो ज्ञानद्वारा निवृत्त नभएर मुद्गरपातादिकाद्वारा ध्वस्त हुन्छ। अर्को कुरा, ज्ञानगत *"निवर्तकता ज्ञानत्वेन विवक्षित"* हुन्छ कि ? *ज्ञानत्वव्याप्य धर्मले विवक्षित* हुन्छ ? प्रथम पक्ष मानेमा शुक्तिरजतादिमा अव्याप्ति हुन्छ। किनभने त्यसको शुक्तिज्ञानमा निवर्तकता अधिष्ठान साक्षात्कारत्वेन हुन्छ तर ज्ञानत्वेन हुँदैन। दोस्रो पक्षलाई लिने हो भने, संस्कारमा अतिव्याप्ति हुन्छ। किनभने त्यसको निवर्तकता स्मृतिरूप ज्ञानमा *ज्ञानत्वव्याप्य स्मृतित्वेन* हुन्छ।

अद्वैतसिद्धिकार स्वामी मधुसूदन सरस्वतीले यी सबै विकल्पहरूबाट पर हटेर नयाँ मार्ग खोज्नुभएको छ। जस्तै *"ज्ञानप्रयुक्तावस्थिति-सामान्यविरहप्रतियोगित्वं हि ज्ञाननिवर्त्यत्वम्"* मायादि अनादि पदार्थहरूको निवृत्ति पनि आत्मज्ञानबाट नै हुन्छ। अतीत घटादिको निवृत्ति पनि

ईश्वरीय ज्ञानबाट नै हुन्छ। किनभने ईश्वरको ज्ञान कार्यमात्रमा साधारण कारणका रूपमा मानिन्छ। अधिष्ठानसाक्षात्कारादि पनि ज्ञानकै समकक्षमा आउँछन्। उत्तर ज्ञानद्वारा पूर्व ज्ञानको जुन निवृत्ति हुन्छ, त्यो निवृत्ति सामान्य या अत्यन्त निवृत्तिका रूपमा हुँदैन। किनभने त्यो ज्ञान संस्कारादिका रूपले रही नै रहन्छ। त्यसकारणले अतिव्याप्ति पनि हुँदैन।

४. स्वाश्रयनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्वम् :– यस लक्षणमा पनि न्यायामृतकारले अत्यन्ताभावको तात्त्विकतादिको पहिलेको जस्तै विकल्प उठाएर दोष देखाएका छन्। यसको उत्तर पनि अद्वैतसिद्धिकारले पहिलेजस्तै ब्रह्मनिष्ठ प्रपञ्चको अत्यन्ताभाव तात्त्विक भएर पनि ब्रह्मभन्दा भिन्न भएको मानिदैन, त्यसकारण द्वैतापत्ति हुँदैन भनेर भनेका छन्।

५. सदविविक्तत्वम् :– न्यायामृतकारले यस पाँचौं लक्षणमा सत्ताका लागि ३ विकल्पहरू उठाएर दोष देखाएका छन्। जस्तै– सत्ता जातिका आधारलाई सत् मानिने हो कि ? अथवा अबाध्य वस्तुलाई सत् मानिने हो ? अथवा ब्रह्मलाई सत् मानिने हो ? पहिलो कल्प मान्ने हो भने प्रपञ्चमा अव्याप्ति हुन्छ। किनभने सत्ता जाति त्यसमा मानिएको छ। त्यसकारण त्यो सत् हो, सद्विविक्त होइन। दोस्रो कल्प मान्ने हो भने मिथ्यात्वको स्वरूप पर्यवसित हुन्छ बाध्यत्व, त्यो प्रपञ्चमा सम्भव छैन। तेस्रो कल्पमा पनि ब्रह्मरूप सत् वस्तुको भेद प्रपञ्चमा सम्मत भएको कारण सिद्धसाधनता दोष रहन्छ।

यहाँ पनि अद्वैतसिद्धिकारले सत्त्वको आफ्नै परिभाषा बनाएर न्यायामृतकारले उठाएका सबै दोषहरूलाई निराधार सिद्ध गर्नुभएको छ। ४. प्रपञ्च सत्त्ववाद :– 'सन् घटः, सन् पटः' इत्यादि प्रत्यक्ष प्रतीतिकाद्वारा प्रपञ्चमा सत्त्व सिद्ध हुन्छ। त्यसकारण प्रपञ्चमा सत्त्वाभावरूप मिथ्यात्वको अनुमान हुनसक्तैन भनेर यस प्रकारको

आरोप न्यायामृतकारले लगाए । सत्त्वलक्षणको जटिलताको जालमा परेर न्यायामृतकार हार्नुभयो । अद्वैतीहरूको 'कीदृक् सत्वं तवाभिमतम् ?' भन्ने प्रश्न उत्तरविहीन नै भएर रहेको छ। अन्त्यमा माध्ववादीले हार खाएर निम्नअनुसारको उत्तर दिएका थिए । जस्तै–

यादृशं ब्रह्मणः सत्त्वं तादृशं स्याज्जगत्यपि ।
तत्र स्यात्तदनिर्वाच्यं चेदिहापि तथास्तु नः ॥

अर्थात् अद्वैतवेदान्तीहरू ब्रह्ममा जस्तो सत्त्व मान्दछन्, त्यस्तै नै हामी माध्वमतावलम्बीहरू पनि सत्त्व मान्दछौँ । अद्वैतसिद्धिकार त्यस प्रकारको उत्तरप्रति उपहास गर्दै भन्नुहुन्छ– *"नूनं विवाहसमये कन्यायाः पित्रा निजगोत्रं पृष्टस्य 'यदेव भवतां गोत्रम्, तदेव ममापि गोत्रम्' इतिवदतो वरस्य भ्राता भवान् ।"* अर्थात्, विवाहका समयमा कन्याका पिताले दुलाहासँग तपाईंको गोत्र के हो ? भनेर सोधेकोमा दुलाहाले 'जुन तपाईंको गोत्र हो, त्यही मेरो पनि गोत्र हो' भनेर उत्तर दिनु केवल मूर्खताको परिचायक मात्रै हुन आउँछ । किनभने समान गोत्रमा विवाह सम्बन्ध वैध मानिँदैन । त्यसप्रकार माध्वगणका *'यादृशं ब्रह्मणः सत्त्वं तादृशं स्याज्जगत्यपि'* भनेर भन्नु सर्वथा अनुचित देखिन्छ । अत्यन्ताबाधितत्वरूप सत्त्व जगत्मा कहिल्यै सम्भव हुँदैन ।

असत् प्रपञ्चमा अर्थक्रियाकारित्वः– जस्तै असत् रजतबाट सत्य गहनाहरूको निर्माण कहिल्यै पनि हुनसक्तैन । त्यसैगरेर दृश्यत्वादि असत्य हेतुबाट मिथ्यात्वको सिद्धि पनि हुनसक्तैन भनेर न्यायामृतकारले अद्वैतसिद्धिकारलाई आक्षेप लगाएका छन् । त्यसको उत्तरमा अद्वैतसिद्धिकारले वाचस्पति मिश्रको *'उत्पादका-प्रतिद्वन्द्वित्वात्'* भन्ने शब्द नै दोहोऱ्याएर दृश्यत्वादि हेतुलाई आफूमा

केवल व्यवहार कालाबाध्यत्व अपेक्षित छ र त्रिकालाबाध्यत्व छैन। अतः दृश्यत्वादिकाद्वारा प्रपञ्चगत त्रिकालाबाध्यत्वाभाव सिद्ध गर्नलाई कुनै प्रकारको पनि विरोध उपस्थित हुनसक्तैन। अर्थक्रियाकारिताका लागि वस्तुको पारमार्थिक सत् हुनु आवश्यक छैन। किनभने स्वप्नकालमा सधवा स्त्रीलाई देख्नु असत् भए पनि भावी सत्यशुभको सूचक मानिन्छ।

अविद्याको लक्षण

अविद्याका दुईथरी लक्षणहरू प्रसिद्ध छन्। *(१) 'अनादिभावरूपत्वे सति ज्ञाननिवर्त्यत्वम्'* र (२) *'भ्रमोपादानम्'*। यी दुवैथरी लक्षणहरूलाई न्यायामृतकारले दूषित गरिदिनु भएको छ *'आद्यलक्षणे अव्याप्तिः सादिशुक्त्याद्यवच्छिन्नचैतन्यावरकाज्ञानानामनादित्वायोगस्योक्तत्वात्। द्वितीयलक्षणेऽपि यावन्ति ज्ञानानि तावन्त्यज्ञानानीति मते अभ्रमपूर्वकप्रमानिवर्त्याज्ञाने अभावारोपनिवर्तकप्रमानिवर्तकप्रमानिवर्त्याज्ञाने चाव्याप्तिः*। यी दोषहरूलाई निराकरण गर्दै अद्वैतसिद्धिकार लेख्नु हुन्छ :- *"रूप्योपादानाज्ञानमप्यनादि चैतन्याश्रितत्वादनाद्यैव"* अर्थात्, शुक्त्यादि सादि पदार्थहरूले अवच्छिन्न चैतन्यको आवरकीभूत अज्ञान पनि अनादि चैतन्यकै आश्रयमा रहने हुँदा त्यो पनि अनादि नै हो, सादि होइन। त्यसै गरी आकाशादि अनादि पदार्थ घटादिले अवच्छिन्न भएर पनि अनादि नै रहन्छन्, सादि हुँदैनन्। दोस्रो लक्षणको पनि व्यवस्था गर्दै सिद्धिकार लेख्नुहुन्छ- *"इदं च लक्षणं विश्वभ्रमोपादानं मायाधिष्ठानं ब्रह्मेति पक्ष, न तु ब्रह्ममात्रोपादानत्वपक्ष ब्रह्मसहिताविद्योपादानत्वपक्षे वा, अतो ब्रह्मणि नातिव्याप्ति"*। अर्थात्, विश्वविभ्रमको कारण अज्ञान या माया हो। मायाको विषयीभूत ब्रह्म विश्वको अधिष्ठान हो। यस सिद्धान्त अनुसार मायाको यो दोस्रो लक्षण गरिएको हो। त्यस कारणले पनि ब्रह्ममा उक्त लक्षण अतिव्याप्त हुँदैन।

अविद्याभासकवाद

न्यायामृतकारले प्रश्न गरे :- के अविद्या शुद्ध चैतन्यवेद्य हो ? अथवा वृत्तिप्रतिबिम्बित चैतन्य वेद्य हो ? यदि प्रथम पक्ष मान्ने हो भने निर्दोष चैतन्यबाट प्रकाशित भएको कारण अविद्या पारमार्थिक हुनजान्छ। दोस्रो पक्ष मान्ने हो भने अविद्याको कहिले कहीँ अप्रतीतिको प्रसक्ति पनि आउन सक्तछ। यसको समाधान अद्वैतसिद्धिकारले यसरी गर्नुभएको छ– अविद्या साक्षिवेद्य हो, शुद्ध चैतन्यवेद्य होइन। किनभने शुद्ध चैतन्यलाई साक्षी नभनेर अविद्यावृत्तिमा प्रतिबिम्बित चैतन्यलाई साक्षी भनिन्छ। अविद्या शुद्ध चैतन्यद्वारा साक्षात् भासित नहुने हुँदा अविद्यामा पारमार्थिकत्वा- पत्ति आउन सक्तैन।

अविद्याविषयक विचार

न्यायामृतकार स्वामी श्रीव्यासराज तीर्थले 'अविद्या विषयोऽपि दुर्वचः' (अविद्याको विषय भन्न नसकिने छ।) अज्ञान आवरणका आठ थरीका प्रयोजन छन्। जस्तै– (१) सिद्ध प्रकाशको लोप (२) असिद्ध प्रकाशको अनुत्पत्ति (३) विद्यमान प्रकाशको विषयका साथ असम्बन्ध (४) प्राकाट्य संज्ञक कार्यको प्रतिबन्ध (५) *नास्ति न प्रकाशते* भन्ने दोहोरो व्यवहार (६) *अस्ति प्रकाशते* भन्ने व्यवहारको अभाव (७) *नास्ति न प्रकाशते* भन्ने व्यवहारको अयोग्यता (८) *अस्ति प्रकाशते* भन्ने व्यवहारको योग्यता। घटादि परप्रकाश पदार्थहरूमा अपेक्षित प्रकाशको अभाव हुनु अथवा प्रकाशको अनुत्पत्ति हुनु। स्वयंप्रकाश चैतन्यमा यस प्रकारको अभाव रहँदैन। अतः आत्मामा प्रथम, द्वितीय र तृतीय कल्पको सम्भावना रहँदैन। प्राकाट्यरूप विषयगत धर्म भाट्टाभिमत भए पनि अद्वैतसम्मत होइन। यसकारण चारौँ विकल्प पनि निराधार हो। पाँचौँ कल्प स्वीकार गर्ने हो भने

सुषुप्ति अवस्थामा *'न किञ्चिदवेदिषम्'* भन्ने अनुभूति हुन नसक्ने हुन्छ । अज्ञानावस्थामा पनि आत्मस्वरूप अभिज्ञात्मक व्यवहार अद्वैत वेदान्तमा स्वीकार्य छ । अतः त्यसको अभाव आवरणको प्रयोजन हुनसक्तैन । ब्रह्मनिर्धर्मक भएको हुँदा ब्रह्ममा छैटौं, सातौं र आठौं विकल्पहरू पनि लागू हुनसक्तैनन् भनेर पूर्वपक्षी न्यायामृतकार स्वामी श्रीव्यासराज तीर्थले अद्वैतवेदान्तको अविद्याविषयक सिद्धान्तमाथि आक्षेप गर्नु भएको छ ।

उक्त विषयमा अद्वैतसिद्धिकार स्वामी श्रीमधुसूदन सरस्वतीले उहाँको आक्षेपको प्रतिवाद गर्दै निम्न अनुसारको सङ्क्षिप्त विचार राख्नु भएको छ । *'अविद्या विषयोऽपि सुवचः'* अर्थात् अविद्याको विषय भन्न सकिने छ । किनभने, अविद्याको विषय चिन्मात्र नै हो । आवरणका सम्बन्धमा माथि भनिएका विकल्पहरूको प्रयोजन जबसम्म ब्रह्मज्ञान हुँदैन तबसम्म रही नै रहन्छ । यससम्बन्धमा विवरणकारले पनि *'अज्ञानस्य चिन्मात्रमेव विषयः'* अर्थात् अज्ञानको विषय चित्मात्रै हो भनेका छन् ।

उपर्युक्त सङ्क्षिप्त विवरण पाठकहरूको उत्सुकता बढाउने दृष्टिबाट मात्रै दिइएको हो । अद्वैतसिद्धिका बारेमा आद्योपान्त पढ्न भाषा, शैली, विषय र प्रस्तुतिका दृष्टिबाट समेत अत्यन्त दुरूह छ । यसलाई सीमित ज्ञानबाट सकेसम्म सरल बनाएर नेपाली भाषामा अनुवाद गरेर यो प्रथम खण्ड प्रस्तुत गरिएको छ। अनुवाद गर्न थालेपछि शुरुमा अत्यन्त मुश्किल भएर अनुवाद गर्न सक्दिन कि भन्ने लागेको थियो। किन्तु धैर्यधारणा गरेर विस्तारै अनुवाद गर्दैजाँदा अन्तःस्थ अन्तर्यामीको प्रेरणाले पछिपछि सजिलो हुँदै गयो। त्यसै अन्तरालमा गत २०६८ साल असोज ६ गते नेपालबाट म अष्ट्रेलिया गएँ। मेरो त्यस प्रवासका समयमा समय निकालेर यसको अनुवाद गर्नलाई अद्वैतसिद्धिग्रन्थ आफ्ना साथमा लिएर म गएँ। त्यता प्रस्थान गर्नुअघि मैले नेपालमै छँदा मङ्गलाचरण र

'मित्थ्यात्वेविप्रतिपत्तिप्रदर्शनं तत्प्रयोजनञ्च' सम्म मात्र नेपाली भाषामा अनुवाद गरेको थिएँ। त्यसपछिका परिच्छेदहरूमध्ये अष्ट्रेलियाको प्रवासको समय डेढमहिना भित्रमा नै *'दृश्यत्वहेतूपपत्तिः'* सम्मको परिच्छेद पूरा गरेर फर्किने मेरो विचार थियो, तर त्यस परिच्छेदको केही अंश चाहिँ नेपाल फर्किने समयसम्ममा पनि पूरा हुन नसकेको हुँदा नेपाल फर्किने क्रममा जेटमा नै बसेर मैले पूरा गरेँ । लेखनको क्रमको अनुभव मैले मेरो तेस्रो अष्ट्रेलियायात्राको दैनिकीमा दिएको हुँदा यहाँ धेरै उल्लेख गरिनँ। यसका अरू खण्डहरू क्रमिक रूपमा लेखन र प्रकाशनसमेत गर्दैजाने प्रयास गरिनेछ।

यस अद्वैतसिद्धि ग्रन्थलाई पनि परवर्ती समयमा आएर बृहत्प्रस्थानत्रयी मध्येमा गणना गर्न थालिएको छ। अरू दुईओटा ग्रन्थहरूमा श्रीश्रीहर्षरचित खण्डनखण्डखाद्यम् ग्रन्थ र चित्सुखा-चार्यद्वारा रचित तत्त्वप्रदीपिका ग्रन्थलाई लिइन्छ। यी सबै ग्रन्थहरू अद्वैतवेदान्तको आचार्यपरीक्षामा राखिएका छन्। लघुप्रस्थानत्रयीमा भने आचार्यशङ्करद्वारा भाष्य गरिएका ब्रह्मसूत्र, उपनिषद् र श्रीमद्भगवद्गीता पर्दछन्। यी ग्रन्थहरू अद्वैतवेदान्तको शास्त्री-परीक्षाका लागि निर्धारण गरिएका छन्।

नव्यन्यायका शैलीमा रचना गरिएका उपर्युक्त अद्वैतसिद्धिः, खण्डनखण्डखाद्यम् र तत्त्वप्रदीपिका अत्यन्त दुरूह ग्रन्थहरू मानिन्छन्। संस्कृत पढेका विद्वान्हरूले पनि विना गुरु पढ्न र बुझ्न खोज्नु अनाधिकार दुष्प्रयास गरेको ठहरिन्छ भने संस्कृत नपढेका सामान्य जिज्ञासु पाठकहरूका लागि त यी कति कठिन होलान्, सजिलै अनुमान गर्न सकिन्छ। यस्तो दुरूह बृहत्प्रस्थानत्रयी-मध्येको एक ग्रन्थ अद्वैतसिद्धि सामान्य मान्छेले पढ्ने त के कुरा नामसम्म पनि नसुनेको हुनसक्तछ। जुन जिज्ञासु मुमुक्षुले सुन्नुभएको छ र पढ्ने प्रयास गर्नुभएको छ भने पनि बुझ्न गाह्रो परेको हुनुपर्दछ। किनभने यसको शैली र प्रतिपाद्य विषयसमेत दुरूह

भएका हुँदा यस्तो हुनु स्वभाविकै हो। यो ग्रन्थ माध्वसम्प्रदायका उद्भटविद्वान् व्यासराजतीर्थको न्यायामृतनामक ग्रन्थमा प्रतिपादित अद्वैतवेदान्तविरोधी अनर्गल कुराहरूलाई खण्डन गरेर श्रुतिप्रतिपादित शाश्वत अद्वैतसिद्धान्तलाई मण्डन गर्न नव्यन्यायकै शैलीमा लेखिएको यो अद्वितीयग्रन्थ अद्वैतसिद्धि हो। यस्तो उत्कृष्ट तथा दुरूह ग्रन्थलाई नेपाली भाषामा अनुवाद गर्ने प्रयास मैले जुन गरेँ यो मेरो दुष्प्रयास र धृष्टता मात्र हो भन्ने म ठान्दछु। मेरो यस धृष्टताबाट पनि जिज्ञासु पाठकहरू लाभान्वित हुन सक्नुभयो भने म आफूलाई धन्य सम्झनेछु।

यसको प्रकाशनमा आर्थिक सहयोग उपलब्ध गराएर सहयोग गर्ने नेपाल सरकारलाई धन्यवाद दिन्छु। त्यसैगरेर सम्पादन कार्यमा सहयोग गर्नुहुने श्रीविश्वनाथ रूपाखेती र श्रीलक्ष्मण खतिवडालाई म धन्यवाद दिन्छु। यस ग्रन्थको ग्राफिक्स डिजाइनसमेत गरेर सहयोग पुऱ्याउनुहुने श्रीखड्गप्रसाद खनाललाई पनि म हार्दिक धन्यवाद ज्ञापन गर्दछु। ॐ ब्रह्मार्पणमस्तु।

२०६९ अक्षयतृतीया

विनीतः
शरत्कुमार भट्टराई

अनुक्रमणिका



अद्वैतसिद्धिः

नेपाली अनुवाद
सहित

अद्वैतसिद्धिः

१. मङ्गलाचरणम्

मायाकल्पितमातृतामुखमृषाद्वैतप्रपञ्चाश्रयः
सत्यज्ञानसुखात्मकः श्रुतिशिखोत्थाखण्डधीगोचरः ।
मिथ्याबन्धविधूननेन परमानन्दैकतानात्मकम्,
मोक्षं प्राप्त इव स्वयं विजयते विष्णुर्विकल्पोज्झितः ॥१॥

नेपालीमा अर्थ :– मायाद्वारा विरचित प्रमातृत्व, प्रमाणत्व र प्रमेयत्वरूप मिथ्या त्रिसर्गको आधारशिला, सच्चिदानन्दस्वरूप, महावाक्यजन्य अखण्डाकार प्रज्ञाकाद्वारा आलोकित कल्पित विकल्पजाललाई विदारण गरेर परमानन्दमय मोक्षावस्थामा अवस्थित भएझैँ विष्णुदेव स्वयं विराजमान हुनुभएको छ ।

श्रीरामविश्वेश्वरमाधवाना–
मैक्येन साक्षात्कृतमाधवानाम् ।
स्पर्शेन निर्धूततमोरजोभ्यः
पादोत्थितेभ्योऽस्तु नमोरजोभ्यः ॥२॥

नेपालीमा अर्थ :– मायाधिपति परब्रह्मका साक्षात् द्रष्टा परमगुरु श्रीराम सरस्वती, दीक्षागुरु श्रीविश्वेश्वर सरस्वती

र विद्यागुरु श्रीमाधवयतिका चरणहरूको पावन धूलोलाई नमस्कार गर्दछु । जसको स्पर्शमात्रले अन्तःकरणका निखिल राजस र तामस मलहरू समाप्त भएर जान्छन् ।

बहुभिर्विहिता बुधैः परार्थे विजयन्तेऽमितविस्तृता निबन्धाः ।
मम तु श्रम एष नूनमात्मंभरितां भावयितुं भविष्यतीह ॥३॥

नेपालीमा अर्थ :– अनेक विद्वान्हरूद्वारा परोपकारका उद्देश्यबाट अनन्त बृहत्काय ग्रन्थहरूका रचना गरिएका छन् । किन्तु मेरो यो श्रम निश्चितरूपबाट केवल स्वार्थपूर्तिका लागि नै हो ।

श्रद्धाधनेन मुनिना मधुसूदनेन
सङ्गृह्य शास्त्रनिचयं रचितातियत्नात् ।
बोधाय वादिविजयाय च सत्वराणा–
मद्वैतसिद्धिरियमस्तु मुदे बुधानाम् ॥४॥

नेपालीमा अर्थ :– अत्यन्त मिहिनेतका साथ शास्त्रहरूको अनुशीलन गरेर श्रद्धा धन भएका मुनि श्रीमधुसूदनबाट यस अद्वैतसिद्धि ग्रन्थको रचना भएको हो । ब्रह्मज्ञानका साथै शास्त्रार्थमा विजयी गराएर यस ग्रन्थले विद्वान्हरूलाई आनन्द देओस् ।



२. मिथ्यात्वे विप्रतिपत्तिप्रदर्शनं तत्प्रयोजनञ्च

तत्राद्वैतसिद्धेर्द्वैतमिथ्यात्वसिद्धिपूर्वकत्वाद् द्वैतमिथ्यात्वमेव प्रथम-मुपपादनीयम् । उपपादनञ्च स्वपक्षसाधनपरपक्षनिराकरणाभ्यां भवतीति तदुभयं वादजल्पवितण्डानामन्यतमां कथामाश्रित्य सम्पादनीयम् । (१)

तत्र च विप्रतिपत्तिजन्यसंशयस्य विचाराङ्गत्वान्मध्यस्थेनादौ विप्रतिपत्तिः प्रदर्शनीया । यद्यपि विप्रतिपत्तिजन्यसंशयस्य न पक्षतासम्पादकतयोपयोगः,

---

नेपालीमा अर्थ :– अद्वैततत्त्वको निश्चयमा द्वैतमिथ्यात्वको निश्चय कारण हुन्छ । अतः यहाँ अर्थात् अद्वैतसिद्धिग्रन्थमा द्वैतमिथ्यात्वलाई सर्वप्रथम उपपादन गर्नुपर्दछ । कुनै तथ्यको उपपादन स्वपक्ष अर्थात् संशयगत[१] प्रथम कोटिको सिद्धि र परपक्ष अर्थात् संशयगत अर्को कोटिको निराकरणबाट हुन्छ । उक्त सिद्धि र निराकरण कुनै न कुनै कथाशैली अर्थात् शास्त्रार्थको नियतपद्धतिमा नै हुन्छ । [२]कथामा वाद, जल्प र वितण्डा नामका तीनथरी कथाशैलीमध्येबाट कुनै एकलाई अवलम्बन गरेर दुवै उद्देश्यहरूको सम्पादन गर्नुपर्दछ । (१)

---

१. प्रपञ्चो मिथ्या न वा ? यसप्रकारको संशयजनक वाक्यलाई विप्रतिपत्ति भनिन्छ । न्यायामृतकारले आरम्भमा विप्रतिपत्ति वाक्यको आवश्यकता प्रदर्शित गर्दै भनेका छन्– 'नैयायिकहरू शास्त्रविचारका आरम्भमा विप्रतिपत्ति वाक्यको प्रयोग आवश्यक मान्दछन् । अतः हामीहरूले पनि यो कुरा देखायौँ । वस्तुतः विप्रतिपत्तिवाक्यको कुनै उपयोगिता विचारमा हुँदैन । न्यायामृतको यस वाक्यको अनुवाद गर्दै निराकरण गरिएको छ ।

२. कथा नाम नानाकर्तृकपूर्वोत्तरपक्षप्रतिपादकवाक्यविस्तारः ।

सिषाधयि–षाविरहसहकृतसाधकमानाभावरूपायास्तस्याः संशयाघटितत्वात् । अन्यथा श्रुत्यात्मनिश्चयवतोऽनुमित्सया तदनुमानं न स्यात्, वाद्यादीनां निश्च–यवत्वेन संशयासम्भवादाहार्यसंशयस्यातिप्रसञ्जकत्वाच्च । नापि विप्रतिपत्तेः स्वरूप एव पक्षप्रतिपक्षपरिग्रहफलकतयोपयोगः, 'त्वयेदं साधनीयम्' 'अनेनेदं

---

[१]कथा अथवा शास्त्रविचारको आरम्भ विप्रतिपत्तिवाक्यको उच्चारणबाट हुन्छ । किनभने विप्रतिपत्तिजन्य संशयविचारलाई कथाको पूर्वाङ्ग मानिन्छ । अतः सर्वप्रथम मध्यस्थ व्यक्तिले विप्रतिपत्तिवाक्यको प्रदर्शन गर्नुपर्दछ । यद्यपि विप्रतिपत्तिजनित संशयको उपयोग प्रतिज्ञादि पाँच अवयवहरूबाट युक्त न्यायात्मक कथामा साध्यसंशयरूप पक्षताको सम्पादनमा हुनसक्तैन । सिद्धान्तरूपबाट स्वीकृत पक्षताको लक्षणमा संशयको प्रवेश हुनसक्तैन । किनभने सिद्धान्तरूपबाट स्वीकृत पक्षताको लक्षणमा संशयको प्रवेश हुँदैन ।

---

१. कुनै एक विषयमाथि दुईथरी विरोधी विचारहरूलाई प्रकट गर्ने भएको वादी र प्रतिवादीहरूबाट प्रयुक्त शब्दावलीलाई न्यायको भाषामा कथा भनिन्छ । तत्त्वनिर्णयका उद्देश्यले बुभुत्सु व्यक्तिहरूद्वारा प्रचलित कथाशैलीलाई वाद भनिन्छ । एकपक्षले अर्को पक्षमाथि विजय पाउने आकाङ्क्षाबाट प्रवाहित कथापद्धतिलाई जल्प भनिन्छ । दुईथरी वादीहरूका बीचमा आफ्नू पक्षको प्रस्तुतीकरण छोडेर अर्काको पक्षको खण्डनमात्र जुन कथामा गरिन्छ, त्यसलाई वितण्डा भनिन्छ । जस्तै – न्यायसूत्रकार ले भनेका छन् – *'प्रमाणतर्कसाधनोपालम्भः सिद्धान्ताविरुद्धः प्रपञ्चावयवोपपन्नः पक्षप्रतिपक्षपरिग्रहोवादः'* अर्थात् प्रमाण र तर्कहरूका आधारमा आफ्ना सिद्धान्तका अनुरूप प्रतिज्ञादि पाँच अवयवहरूबाट युक्त पक्षप्रतिपक्षको उपस्थापिका पदावलीलाई वाद भनिन्छ । *'यथोक्तोपपन्नः छलजातिनिग्रहस्थानसाधनोपालम्भो जल्पः ।'* अर्थात् जुन वादमा छल, जात्युत्तर र निग्रहस्थानहरूको पनि प्रयोग गरिन्छ, त्यसलाई जल्प भनिन्छ । *'सप्रतिपक्षस्थापनाहीनो वितण्डा ।'* (न्या.स.१।२।१–३) जुन जल्पमा प्रतिपक्षी आफ्नू पक्षको स्थापना नगरेर केवल प्रथम पक्षको निराकरण गर्नुलाई वितण्डा भनिन्छ । वितण्डामा पनि उभयपक्ष हुन्छन् । स्वपक्षको साधन र परपक्षको प्रतिषेध पनि हुन्छ । वैतण्डिक केवल आफ्नू पक्षको स्थापना भने गर्दैन ।

दूषणीयम्' इत्यादिमध्यस्थवाक्यादेव तल्लाभेन विप्रतिप्रत्तिवैयर्थ्यात् । (२)

तथापि विप्रतिपत्तिजन्यसंशयस्यानुमित्यनङ्गत्वेऽपिव्युदसनीयतया विचाराङ्गत्वमस्त्येव । तादृशसंशयंप्रति विप्रतिपत्तेः क्वचिन्निश्चयादिना प्रतिबन्धादजनकत्वेऽपि स्वरूपयोग्यत्वात् । (३)

सिषाधयिषा अर्थात् साध्यको सिद्धिमा अनुमितिको इच्छाको अभावबाट हुने विशिष्ट सिद्धि अर्थात् साध्यनिश्चयको अभावलाई नै पक्षता मान्नु पर्दछ । अन्यथा जीवरूपी पक्षमा ब्रह्मरूपताको अनुमिति हुननसक्ला । किन्तु अनुमित्सा किंवा अनुमितिको इच्छा हुँदाखेरि 'अहं ब्रह्म सच्चिदानन्दरूपत्वात्' यसप्रकारको अनुमिति हुनसक्तछ । (२)

अर्को कुरा कथामा भाग लिने वादी प्रतिवादी र मध्यस्थ तीनैथरी विद्वान्हरूलाई एकएककोटिको मात्र निश्चय हुन्छ । अर्थात् मिथ्यात्व कोटिको निश्चयवादीलाई सत्यत्वकोटिको निश्चय प्रतिवादीलाई र विशेष दर्शन मध्यस्थ सभापतिलाई हुन्छ । अतः विप्रतिपत्ति वाक्यबाट संशय हुनैसक्तैन । अर्काथरी अर्थात् सुन्ने श्रोताको संशय कथाको अङ्ग हुनैसक्तैन । यसकारण पनि विप्रतिपत्तिवाक्य व्यर्थ हो । आहार्य अर्थात् काल्पनिक संशय चाहिँ विचारको अङ्ग हुनसक्तैन । किनभने अति प्रसज्जक हुन्छ । जुन व्यक्तिलाई साध्यको निश्चय छ र अनुमित्सा अर्थात् अनुमितिद्वारा जान्ने इच्छा छैन त्यसलाई पक्षताको अभावमा अनुमिति हुँदैन । किन्तु आहार्य अर्थात् काल्पनिक संशयद्वारा पक्षताको सम्पादन भएपछि भने उसलाई पनि अनुमिति हुने प्रसङ्ग उत्पन्न गर्न सकिन्छ । (३)

वादी र प्रतिवादीलाई आआफ्नू पक्षको ग्रहण गराउनका लागि विप्रतिपत्तिवाक्य साक्षात् उपयोगी हुन्छ भनेर पनि भन्न

वाद्यादीनां च निश्चयवत्त्वे नियमाभावात् । 'निश्चितौ हि वादं कुरुत' इत्याभिमानिकनिश्चयाभिप्रायम्, परपक्षमालम्व्याप्यहङ्कारिणो विपरीत-निश्चयवतो जल्पादौ प्रवृत्तिदर्शनात् । तस्मात् समयबन्धादिवत् स्वकर्तव्य-निर्वाहाय मध्यस्थेन विप्रतिपत्तिः प्रदर्शनीयैव । (४)

तत्र मिथ्यात्वे विप्रतिपत्तिः, ब्रह्मप्रमातिरिक्ताबाध्यत्वे सति सत्वेन

सकिँदैन । किनभने यो काम ता विप्रतिपत्तिवाक्य विना पनि मध्यस्थले दिइने दुई आज्ञा वा वाक्यबाट पनि सम्पन्न गर्न सकिन्छ । अर्थात् वादीलाई 'त्वयेदं साधनीयम्' र प्रतिवादीलाई 'त्वयेदं दूषणीयम्' भन्न सकिन्छ । यति आदेश दिएपछि दुवैथरी आआफ्नू पक्षलाई अवलम्बन गरेर कथामा व्यापृत हुन्छन् ।

तथापि विप्रति[१]पत्तिवाक्य सुनेर श्रोताहरूलाई जुन संशय उत्पन्न हुन्छ, त्यसको निराकरण गर्नु पनि वादीगणको कर्तव्य हो । त्यसकारण दुवै वादीहरू आआफ्नू भूमिकाको निर्वहन गर्दै यस्तो कौशल प्रदर्शन गरून् कि सभामा बसेका श्रोताहरूको मनको संशय शान्त होस् । यसरी आएको विचार विप्रतिपत्तिवाक्यको प्रदर्शन कथाको एक आवश्यक अङ्ग सिद्ध हुन्छ ।

विशेष कोटिको निश्चय संशयको प्रतिबन्धक हुन्छ । यदि कुनै व्यक्तिलाई विशेष निश्चय छ भने विप्रतिपत्तिवाक्य सुनेर पनि संशय उत्पन्न हुँदैन । यसो भन्दैमा विप्रतिपत्ति वाक्यको नियत क्षमता समाप्त हुँदैन । अर्को कुरा कथाका लागि तत्पर

---

१. न्यायामृतकारले वादी, प्रतिवादी र मध्यस्थलाई विशेषप्रकारको निश्चय हुन्छ, त्यसकारण विप्रतिपत्तिवाक्यबाट संशय हुँदैन भनेका छन् त्यो उचित होइन । किनभने विप्रतिपत्तिवाक्यमा संशयजनकता निश्चित छ । यस सम्बन्धमा संशयको उत्पत्ति पाँचप्रकारले हुन्छ भनेर न्यायसूत्रकारले भनेका छन् । जस्तै – १– समान धर्म भएका धर्मीका ज्ञानबाट, २– असाधारण धर्म भएका धर्मीका ज्ञानबाट, ३– विप्रतिपत्ति वाक्यका श्रवणबाट, ४– उपलब्धिबाट र ५– अनुपलब्धिका अवस्थाबाट ।

प्रतीत्यर्हं चिद्भिन्नं प्रतिपन्नोपाधौ त्रैकालिकनिषेधप्रतियोगि, न वा ? पारमार्थिकत्वाकारेणोक्तनिषेधप्रतियोगि न वेति । अत्र च पक्षतावच्छेदक-सामानाधिकरण्येन साध्यासिद्धेरुद्देश्यत्वात् पक्षैकदेशे साध्यसिद्धावपि सिद्धसाधनतेति मते शुक्तिरूप्ये सिद्धसाधनवारणाय ब्रह्मज्ञानेतराबाध्यत्वं पक्षविशेषणम् । यदि पुनः पक्षतावच्छेदकावच्छेदेनैव साध्यसिद्धिरुद्देश्या,

---

वादीहरूमा विशेष खालको निश्चय हुन्छ भन्ने पनि कुनै नियम छैन । यस सम्बन्धमा *'निश्चितौ हि वादं कुरुतः'* भनेर भामतीकार वाचस्पति मिश्रले भन्नुभएको छ । त्यसकारण समयको निश्चय गरेर आफ्नू कर्तव्य परिपूर्ण गर्न मध्यस्थले विप्रतिपत्तिवाक्यको प्रदर्शन गर्नु नै पर्दछ । (४)

वादकथात्मक *'अद्वैतसिद्धि'* ग्रन्थका आरम्भमा प्रस्तुत द्वैतमिथ्यात्व विषयलाई लिएर यसप्रकारका विप्रतिपत्तिवाक्य प्रदर्शित हुनसक्तछन् । १. ब्रह्मविषयिणी प्रमादेखि भिन्न प्रमाद्वारा अबाधित, सद्रूपबाट प्रतीतियोग्य, ब्रह्मभिन्न अर्थात् व्यावहारिक विश्व, आफ्नो प्रतीतिसिद्ध आधारमा विद्यमान त्रैकालिक निषेधको प्रतियोगी मिथ्या हो ? अथवा होइन ? २. उक्त व्यावहारिक प्रपञ्च आफ्नो आश्रयबाट 'पारमार्थिकत्वेन नास्तिनासीत् न भविष्यति' यसप्रकारको त्रैकालिक निषेधको प्रतियोगी हुन्छ ? अथवा हुँदैन ? शुक्तिरजत आदि प्रातिभासिक पदार्थहरूमा सिद्धसाधनता दोषबाट बच्नका लागि 'ब्रह्मप्रमाति-रिक्तावाध्यत्व' यस पक्षको विशेषण दिइएको छ । शुक्तिरजत आदि सद्रूपेण प्रतीयमान र ब्रह्मभिन्न भएका कारण पक्षका अन्तर्गत पर्दछन् । यिनमा मिथ्यात्व अर्थात् उभयपक्ष समान सिद्ध छन् । अतः प्रतिवादी सिद्धसाधनताको उद्भावन गर्न सक्तछन् ।

नवीन नैयायिकका मतमा यहाँ पक्षतावच्छेदक समानाधिकरण

तदैकदेशे साध्यसिद्धावपि सिद्धसाधनाभावात्, तद्वारकं विशेषणमनुपादेयम् । इतरविशेषणद्वयं तु तुच्छे ब्रह्मणि च बाधवारणायादारणीयमेव । (५)

प्रत्येकं वा विप्रतिपत्तिः, वियन्मिथ्या, न वा ? पृथिवी मिथ्या, न वेति । एवं वियदादेः प्रत्येकं पक्षत्वेऽपि न घटादौ सन्दिग्धानैकान्तिकता, पक्षसमत्वाद् घटादेः । तथा हि पक्षे साध्याभावसन्देहस्यानुगुणत्वात् पक्षभिन्न

साध्यको सिद्धि अभिप्रेत हो । त्यस अवस्थामा पक्षान्तर्गत कुनै भाग अर्थात् शुक्तिरजतमा साध्यको निश्चित भएमा सिद्धसाधनता दोष हुन्छ । यदि पक्षतावच्छेदकमा व्यापक साध्यको अनुमिति अभीष्ट छ भने त्यस अवस्थामा पक्षका एक देशमा साध्य सिद्ध भएमा पनि सिद्धसाधनता दोष लाग्दैन । अतः तदर्थ विशेषण अनावश्यक हो । (५)

मिथ्यात्व सिद्ध गर्नका लागि सामान्यरूपमा प्रपञ्चलाई पक्ष बनाउँन सकिन्छ । यसमा पनि विशेष गरेर आकाशादिलाई पक्ष बनाउँन सकिन्छ । यसका अनुरूप विप्रतिपत्तिवाक्यमा प्रत्येक आकाशादिको उल्लेख गर्नुपर्दछ । जस्तै आकाश मिथ्या हो ? अथवा होइन ? पृथिवी मिथ्या हो ? अथवा होइन ? प्रत्येक आकाशादिलाई पक्ष बनाउँदाखेरि घटादिमा जुन सन्दिग्धानै-कान्तिकत्व दोष दिइन्छ, त्यो सङ्गतिपूर्ण छैन । किनभने घटादि पक्ष हो । आशय के हो भने यदि निश्चित हेतुका आधारमा साध्यको सन्देह हुँदाखेरि मात्रै सन्दिग्धानैकान्तिकताको दोष मानिन्छ, तर पक्षमा भने यस्तो दोष लाग्नु सम्भव छैन । किनभने पक्षमा भने साध्याभावको सन्देह कुनै दोष होइन, प्रत्युत अनुमितिको अनुकूल हुने हुँदा गुण नै मानिन्छ । यसकारण पक्षदेखि भिन्न धर्मीमा मात्रै सन्दिग्धानैकान्तिक दोष हुन्छ भन्नु उचित हुन्छ । अत एव प्राचीन आचार्यहरूले 'साध्याभावको जहाँ निश्चय हुन्छ

एव तस्य दूषणत्वं वाच्यम् । अत एवोक्तं 'साध्याभावनिश्चयवति हेतुसन्देहे एव सन्दिग्धानैकान्तिकते'ति । पक्षत्वं तु साध्यसन्देहवत्त्वं साध्यगोचरसाधक-मानाभाववत्त्वं वा एतच्च घटादिसाधारणम् । अत एव तत्रापि सन्दिग्धानै-कान्तिकत्वं न दोषः, पक्षसमत्वोक्तिस्तु प्रतिज्ञाविषयत्वाभावमात्रेण । न च तर्हि प्रतिज्ञाविषयत्वमेव पक्षत्वम्, स्वार्थानुमाने तदभावात् । (६)

इति अद्वैतसिद्धौ मिथ्यात्वे विप्रतिपत्तिप्रदर्शनं तत्प्रयोजनञ्च ।

त्यहाँ नै हेतुको सन्देह हुँदाखेरि सन्दिग्धानैकान्तिकता दोष हुन्छ भनेका छन् । प्रकृत पक्षता चाहे साध्यसन्देहवत्तालाई मानियोस् अथवा साध्यविषयक निश्चयको अभावलाई मानियोस्, ती दुवैथरी पक्षता आकाशका सरह घटादिलाई पक्ष नभनेर पक्षसम यसैकारणले भनिएको हो कि 'वियत् मिथ्या' यस प्रतिज्ञावाक्यको यो विषय होइन । प्रतिज्ञा विषयत्वलाई प्रतिज्ञा लक्षण भन्न मिल्दैन । किनभने स्वार्थानुमानका पक्षमा प्रतिज्ञा विषयता अव्याप्त छ । (६)

अद्वैतसिद्धि मिथ्यात्वे विप्रतिपत्तिप्रदर्शनं तत्प्रयोजनञ्चको नेपाली अनुवाद सकियो ।



३. प्रपञ्चमिथ्यात्वेऽनुमानप्रयोगाः

एवं विप्रतिपत्तौ प्राचां प्रयोगाः, विमतं मिथ्या, दृश्यत्वात्, जडत्वात्, परिच्छिन्नत्वात्, शुक्तिरूप्यवदिति । नावयवेष्वाग्रहः । अत्र स्वनियामक-नियतया विप्रतिपत्त्या लघुभूतया पक्षतावच्छेदो न विरुद्धः । समयबन्धादिना व्यवधानात्तस्या अनुमानकालासत्त्वेऽप्युपलक्षणतया पक्षतावच्छेदकत्वम् ।

नेपालीमा अर्थ :– यसप्रकार न्यायामृतकारद्वारा प्रतिपादित विप्रतिपत्तिवाक्यको निरर्थकताको निराकरण र विप्रतिपत्तिवाक्यको उद्भावन न्यायोचित सिद्ध भएपछि प्राचीन आचार्यहरूको प्रपञ्चमिथ्यात्वसाधक अनुमानप्रयोग प्रदर्शित गरिन्छ । जस्तै विमतप्रपञ्च मिथ्या हो, किनभने यो दृश्य हो, जड हो, परिच्छिन्न हो, जस्तै शुक्तिरजत । यहाँ प्रतिज्ञा आदि ५ अवयव[1]हरूको आग्रह गरिँदैन, अर्थात् यति नै अवयवहरूको प्रयोग हुनुपर्छ भन्ने आग्रह छैन ।

उपर्युक्त अनुमानको लघुभूत विमत पदबाट समस्त प्रपञ्चलाई पक्षरूपबाट प्रस्तुत गरिएको छ । जुन कथित विप्रतिपत्ति वाक्यमा 'ब्रह्मप्रमातिरिक्ताबाध्यत्वे सति सत्येन प्रतीत्यर्हं चिद्भिन्नम्' यति ठूलो गुरुभूत वाक्यद्वारा उपस्थापित गरिएको छ । यसकारण पनि कुनै प्रकारको विरोध प्रसक्त हुँदैन । विप्रतिपत्तिको प्रदर्शन भएपछि समयबन्ध अर्थात् आवश्यक नियमहरूको उल्लेख गरिन्छ । अर्को कुरा कतै साधन प्रयोगको अवसर प्राप्त हुन्छ । त्यस

---

१. प्रतिज्ञाहेतूदाहरणोपनयनिगमनानि पञ्चावयवाः । (तर्कसङ्ग्रह, अनुमानपरिच्छेदः)

यद्वा (अथवा) विप्रतिपत्तिविषयतावच्छेदकमेव पक्षतावच्छेदकम्। प्राचां प्रयोगेष्वपि विमतमिति पदं विप्रतिपत्तिविषयतावच्छेदकावच्छिन्नाभिप्रायेणेत्यदोषः ।

इति अद्वैतसिद्धौ प्रपञ्चमिथ्यात्वे अनुमानप्रयोगाः ।

बेलासम्म विप्रतिपत्ति रहिरहनसक्तैन । अतः त्यसलाई उपलक्षण अथवा उपलक्षणविधया पक्षताको अवच्छेदक मानिन्छ ।

अथवा विप्रतिपत्तिको विषयतावच्छेदक वा विशेष्यतावच्छेदक 'ब्रह्मप्रमातिरिक्तावाध्यत्व सत्येन प्रतीत्यर्हत्व एवं चिद्भिन्नत्वलाई नै पक्षताको अवच्छेदक सम्झनुपर्दछ । प्राचीन आचार्यहरूका अनुमान प्रयोगमा 'विमत' भन्ने पद उक्त विप्रतिपत्तिविषयतावच्छेदक धर्मले युक्त प्रपञ्चको नै बोधक हो । यसरी विचार गर्दा कुनै दोष देखिँदैन ।

अद्वैतसिद्धिको प्रपञ्चमिथ्यात्वेऽनुमानप्रयोगाःको
नेपाली अनुवाद सकियो ।



४. प्रथममिथ्यात्वविचारः

ननु किमिदं मिथ्यात्वं साध्यते ? न तावत् मिथ्याशब्दोऽनिर्वचनीयतावचनः, इति पञ्चपादिकावचनात् सदसत्त्वानधिकरणत्वरूपमनिर्वाच्यत्वम् । तद्धि किं असत्त्वविशिष्टसत्त्वाभावः ? उत सत्त्वात्यन्ताभावासत्त्वात्यन्ताभावरूपं धर्मद्वयम् । आहोस्वित् सत्त्वात्यन्ताभाववत्त्वे सति असत्त्वात्यन्ताभावरूपं विशिष्टम् ? नाद्यः, सत्त्वमात्राधारे जगत्यसत्त्वविशिष्टसत्त्वानभ्युपगमात्,

---

नेपालीमा अर्थ :– द्वैतवादी – उपर्युक्त अनुमानबाट कस्तो मिथ्यात्व सिद्ध गर्न सकिन्छ ? यदि भन्ने हो भने *'मिथ्या शब्दोऽनिर्वचनीयता वचनः' (पञ्चपादिका)* यस पञ्चपादिका वचनका अनुसार सदसत्त्वानधिकरणत्वरूप अनिर्वाच्यत्व सिषाधयिषित हो भनेर भन्न सकिँदैन। किनभने त्यो के १. सत्त्वविशिष्ट असत्त्वको अभाव हो ? अथवा के सत्त्वात्यन्ताभाव तथा असत्त्वात्यन्ताभावरूपधर्मद्वय ? अथवा २. केसत्त्वात्यन्ताभाव-विशिष्ट असत्त्वात्यन्ताभावरूप हो ?

द्वैतवादी :– यसमा आफ्नू विचार यसरी राख्छन्। १. प्रथम पक्ष उचित छैन। किनभने केवल सत्त्वधर्मका आधारभूत प्रपञ्चमा सत्त्वविशिष्ट असत्त्वको अभावलाई साध्य गर्दाखेरि माध्वमतमा सिद्धसाधनता दोष हुन्छ। २. दोस्रो पक्ष पनि ठीक छैन। किनभने सत्त्व र असत्त्व दुवै परस्पर अभावरूप हुन्। अतः ती दुवैमा एउटाको अभाव हुँदाखेरि अर्काको भाव या सत्ता आवश्यक हुन्छ। दुवै विरोधी धर्महरूको अभाव एकै समयमा एउटै धरातलमा सिद्ध गर्नु व्याहत दोष हुन्छ अथवा सम्भव हुँदैन। अर्को कुरो पनि छ त्यो के भने वेदान्तीहरू ब्रह्ममा कुनै

विशिष्टाभावसाधने सिद्धसाधनात्। न द्वितीयः, सत्त्वासत्त्वयोरेकाभावे अपरसत्त्वावश्यकत्वेन व्याघातात्, निर्धर्मकब्रह्मसत्त्वासत्त्वराहित्येऽपि सद्रूप, अमिथ्यात्त्वोपपत्त्यारर्थान्तराच्च। शुक्तिरूप्ये अबाध्यत्वरूपसत्त्व-व्यतिरेकस्य सत्त्वेन बाध्यत्वरूपासत्त्वस्य व्यतिरेकासिद्ध्या साध्य-वैकल्याच्च। अत एव न तृतीयः, पूर्ववद् व्याघातात्, अर्थान्तरात्साध्य-वैकल्याच्चेति चेत्। (१)

मैवम् सत्त्वात्यन्ताभावासत्त्वात्यन्तभावरूपधर्मद्वयविवक्षायां दोषाभा-

---

धर्म मान्दैनन्। अतः ब्रह्ममा सत्त्व तथा असत्त्व दुवै धर्मको अभाव छ। तथापि ब्रह्मलाई अनिर्वचनीय अथवा मिथ्या भनिँदैन। ब्रह्मलाई पारमार्थिक सत् मानिन्छ। त्यसैगरेर प्रपञ्चमा पनि पारमार्थिक सत्त्वाविरोधी उक्त सत्त्वासत्त्वाभाव सिद्ध गरियो भने त्यस अवस्थामा अर्थान्तर नामको निग्रहस्थान प्रसक्त हुन्छ। निग्रहस्थान भनेको शास्त्रार्थमा पराजित हुने काम गर्नु हो।

सत्त्वाभाव र असत्त्वाभावरूप साध्यको सहचार शुक्तिरजतरूप दृष्टान्तमा सम्भव छैन। किनभने त्यहाँ अबाध्यत्वरूप सत्त्वको अभाव सुलभ भए तापनि बाध्यात्वरूप असत्वको अभाव सिद्ध हुँदैन। अतः दृष्टान्तमा साध्यविकलता दोष छ। ३. तेस्रो पक्ष पनि उचित छैन। किनभने यसमा पहिलो जस्तै व्याघात, अर्थान्तरता र दृष्टान्तमा साध्यविकलता तीनैथरी दोषहरू आइलाग्दछन्। (१)

द्वैतवादीको भनाइलाई जबाफ दिँदै अद्वैतवादी तपाईं द्वैतवादी यस्तो कुरा नगर्नुहोस् भन्दछन्। तपाईंका ती तीनैथरी पक्षमा कुनै पनि पक्ष युक्तिसङ्गत छैनन्। किनभने सत्त्वात्यन्ताभाव तथा असत्त्वात्यन्ताभावरूप दुई धर्महरूको अनिर्वचनीयत्व वा मिथ्यात्व मान्नुमा कुनै दोष छैन। यो जुन व्याघात अर्थात्

वात् । न च व्याहतिः । सा हि सत्त्वासत्त्वयोः परस्परविरहरूपतया वा ? परस्परविरहव्यापकतया वा ? (२)

परस्परविरहव्याप्यतया वा ? तत्र नाद्यः, तदनङ्गीकारात् । तथा ह्यत्र त्रिकालाबाध्यत्वरूप व्यतिरेको नासत्त्वम्, किन्तु क्वचिदप्युपाधौ सत्त्वेन प्रतीयमानत्वानधिकरणत्वम् । तद्व्यतिरेकश्च साध्यत्वेन विवक्षितः । तथा च त्रिकालाबाध्यविलक्षणत्वे सति क्वचिदप्युपाधौ सत्त्वेन प्रतीयमानत्वरूपं

सत्त्वाभाव र असत्त्वाभावमा विरोध छ भनेर जुन दोष देखाएको थियो त्यो (क) सत्त्व र असत्त्व दुवै धर्महरूको परस्पर एक अर्काको अभावरूप भएको कारण तिनको अभावमा के विरोध मानिन्छ ? अथवा (ख) परस्पराभावको व्यापक हुनको कारण ? वा (ग) परस्पराभावको व्याप्य भएको कारण ? (२)

(क) उपर्युक्त प्रथमकल्प चाहिँ अद्वैत वेदान्तमा अङ्गीकृत छँदैछैन । न असत्त्वलाई सत्त्वाभावरूप मानिन्छ न सत्त्वलाई असत्त्वाभावरूप नै मानिन्छ । तीनै कालमा बाधित नहुने भएको पदार्थ अर्थात् ब्रह्मलाई सत् भनिन्छ र कुनै पनि अवस्थामा कहिल्यै पनि सद्रूपले प्रतीत नहुने खपुष्प आदिलाई असत् भनिन्छ । यसप्रकार सत्त्वाभावको अर्थ हुन्छ त्रिकालावाध्यत्वाभाव र असत्त्वाभावको अर्थ हुन्छ कुनै पनि आधारमा सद्रूपेण अप्रतीयमानत्वको अभाव अथवा कुनै आधारमा सद्रूपेण प्रतीयमानत्व । *'अतः त्रिकालाबाध्यभिन्नत्वे सति क्वचिदप्याश्रये सत्वेन प्रतीयमानत्वम्'* यो साध्य फलित हुन्छ । यसरी शुक्तिरजत दृष्टान्तमा साध्यका अभावको आपत्ति पनि हुँदैन । किनभने बाध्यत्वरूप असत्त्वका अभावलाई साध्यमा प्रवेश गरिएको छैन । व्याघात दोष पनि आइलाग्दैन । किनभने सत्त्व र असत्त्वलाई परस्पराभावरूप मानिँदैन ।

साध्यं पर्यवसितम् । एवञ्च सति न शुक्तिरूप्ये साध्यवैकल्यमपि । बाध्यत्वरूपासत्त्वव्यतिरेकस्य साध्याप्रवेशात् । नापि व्याघातः, परस्परविरहरूपत्वाभावात् । अत एव न द्वितीयोऽपि, सत्त्वाभाववति शुक्तिरूप्ये विवक्षितासत्त्वव्यतिरेकस्य कस्य विद्यमानत्वेन व्यभिचारात् । नापि तृतीयः, तस्य व्याघाताप्रयोजकत्वात्, गोत्वाश्वत्वयोः परस्परविरहव्याप्यत्वेऽपि तदभावयोरुष्ट्रादावेकत्र सहोपलम्भाद् । यच्च निर्धर्मकस्य ब्रह्मणः

(ख) अत एव द्वितीय अर्थात् सत्त्व र असत्त्व दुवै परस्पर विरहव्यापक हुन् । अतः तिनका अभावको विरोधरूप पक्ष पनि उचित होइन । किनभने सत्त्व र असत्त्व परस्पराभाव व्यापक हुनैसक्तैनन् । सत्त्वाभावको व्यापक असत्त्व यसकारण होइन कि शुक्तिरजतमा उक्त सत्त्वाभाव नरहने भए पनि सत्त्व मानिँदैन । यसकारण असत्त्वाभावको व्यापक सत्त्व हुँदैन ।

(ग) तेस्रो अर्थात् परस्परविरहव्याप्यताप्रयुक्त विरोध पक्ष पनि सङ्गतिपूर्ण छैन । किनभने जुन अभावका प्रतियोगी परस्पराभावका व्याप्य हुन्छन्, ती दुवै अभावविरोधी हुन्छन् भन्ने यो नियम नै असङ्गत छ । किनभने गोत्व र अश्वत्व परस्पराभावका व्याप्य हुन्छन् । अर्थात् गोत्व अश्वत्वाभावको अश्वत्व गोत्वाभावको व्याप्य हो । किन्तु गोत्वाभाव र अश्वत्वाभावको कुनै विरोध छैन । दुवै अभाव उष्ट्रादिमा एकसाथ उपलब्ध छन् । निर्धर्मक ब्रह्ममा सत्त्व धर्मको अभाव रहने भए तापनि ब्रह्म सद्रूप भएका कारण मिथ्या हुँदैन । त्यसैगरेर प्रपञ्चमा सत्त्वको अभाव रहने भए तापनि सद्रूपता अथवा सत्यताको बाध हुँदैन । अतः अर्थान्तरता छ भनेर भन्नु पनि उचित होइन । किनकि ब्रह्मको सद्रूपता प्रपञ्चमा प्रतिभासित हुन्छ । यसैबाट घटः सन्, पटः सन् आदि व्यवहार चल्दछ ।

सत्त्वराहित्येऽपि सद्रूपवत्वप्रपञ्चस्य सद्रूपत्वेनामिथ्यात्वोपपत्त्या अर्थान्तर-मुक्तम्। तन्न, एकेनैव सर्वानुगतेन सर्वत्र सत्प्रतीत्युपपत्तौ ब्रह्मवत् प्रत्येकं प्रपञ्चस्य सत्स्वभावता कल्पने मानाभावात्, अनुगतव्यवहाराभाव-प्रसङ्गाच्च। (३)

सत्प्रतियोगिकासत्प्रतियोगिकभेदद्वयं वा साध्यम्। तथा चोभयात्म-कत्वेऽन्यतरात्मकत्वे वा, तादृग्भेदासम्भवेन ताभ्यामर्थान्तरानवकाशः।(४)

प्रपञ्चको घटपटादि प्रत्येक वस्तुमा पृथक् सद्रूपताको कल्पनामा कुनै प्रमाण छैन। अन्ततः सद्रूपता या सत्ताको कल्पना गर्दैमा सर्वत्र एकाकार सद्व्यवहार सम्भव हुँदैन। (३)

अथवा सत्प्रतियोगिक भेद र असत्प्रतियोगिक यी दुवै भेदहरूलाई उक्त अनुमानमा साध्य बनाउँन सकिन्छ। प्रपञ्चलाई यदि सत् र असत् उभयस्वरूप अथवा अन्यतररूप अर्थात् सद्रूप या असद्रूप मान्ने हो भने त्यस अवस्थामा प्रपञ्चमा कथित उभय भेद नरहन सक्तछ। अतः प्रपञ्चलाई उभयात्मक या अन्यतरात्मक मान्दाखेरि अर्थान्तरतालाई कुनै अवकाश प्राप्त हुँदैन। (४)

द्वैतवादी :– उपर्युक्त अनुमानको साध्यभूत सत्त्वाभाव र असत्त्वाभावमध्ये असत्त्वाभाव, सद्भेद तथा असद्भेदमध्ये असद्भेदलाई प्रपञ्चमा हामीहरू मान्दछौ नै यसकारणले गर्दा साध्यको एक अंश सिद्ध नै हो। अतः आंशिक सिद्धसाधनता दोष छ।

अद्वैतवादी :– यस सम्बन्धमा पूर्ण साध्य सिद्ध भएमा मात्रै सिद्धसाधनता दोष हुन्छ, आंशिक सिद्धसाधनता दोष मानिंदैन। जस्तै गुण र द्रव्यको भेदाभेद मान्ने भएका मीमांसकादि *"गुणादिकं गुण्यादिना भिन्नाभिन्नं, समानाधिकृतत्वात्"* यस्तो अनुमान प्रयोग गर्दछन्। नैयायिकादि गुण र द्रव्यमा भेद मान्दछन्। अतः उनीहरूद्वारा उद्भावित मीमांसकहरूको उक्त अनुमानमा जसरी

न च असत्त्वव्यतिरेकांशस्यासद्भेदस्य च प्रपञ्चे सिद्धत्वेनांशतः सिद्धसाधनमितिवाच्यम्, 'गुणादिकं गुणादिना भिन्नाभिन्नं समानाधिकृतत्वादिति' भेदाभेदवादिप्रयोगे तार्किकाद्यङ्गीकृतस्य भिन्नत्वस्य सिद्धावपि उद्देश्यप्रतीत्यसिद्धेर्यथा न सिद्धसाधनम्, तथा प्रकृतेऽपि मिलितप्रतीतेरुद्देश्यत्वान्न सिद्धसाधनम् । यथा तत्त्वाभेदे घटः कुम्भ इति सामानाधिकरण्यप्रतीतेरदर्शनेन मिलितसिद्धिरुद्देश्या, तथा प्रकृतेऽपि सत्त्वरहिते तुच्छे

आंशिक सिद्धसाधनता दोष मानिँदैन त्यसैगरेर नै प्रासंगिक अनुमानमा सत्त्वाभाव र असत्त्वाभावको मिलितरूप सिषाधयिषित हो । आंशिक सिद्धिबाट सिद्धसाधनता दोष लाग्दैन । जस्तै – अत्यन्त अभिन्न पदार्थहरूमा पनि *'घटः कुम्भः'* यस प्रकारको सामानाधिकरण्य देखिँदैन । अतः *'नीलो घटः'* आदिमा सामानाधिकरण्यप्रतीतिका आधारमा मिलित भेदाभेदको सिद्धि नै अभीष्ट हुन्छ । त्यस्तै प्रकृतमा सत्त्वसहित दृश्यत्व शशशृङ्गादि तुच्छ पदार्थमा उपलब्ध हुँदैन । अतः दृश्यत्व हेतुद्वारा सत्त्वाभाव र असत्त्वाभावको मिलितरूपको अनुमिति नै अभीष्ट हुन्छ । अतएव सत्त्वात्यन्ताभाव विशिष्ट असत्त्वात्यन्ताभावरूप विशिष्ट साध्य निर्दुष्ट हो ।

द्वैतवादी :– उपर्युक्त अनुमानको साध्य अर्थात् उभयाभाव वा विशिष्टाभाव कहीँ पनि प्रसिद्ध छैन । अतः यसमा अप्रसिद्धविशेषणता दोष छ । सत्त्वाभाव असत्मा र असत्त्वाभाव सत्पदार्थमा प्रसिद्ध छ । अतः दुवै अभावहरूको मिलितरूप सिद्ध गर्नलाई यो अप्रसिद्ध विशेषणता होइन भनेर यदि भन्ने हो भने त्यस अवस्थामा शशीयशृङ्गरूप विशेषणयुक्त पक्षमा पनि अप्रसिद्धविशेषणता दोष नहुनुपर्ने हो । किनभने शशीयता शशकका अवयवहरूमा र शृङ्ग गाई आदिमा प्रसिद्ध छन् । अतः शशीयशृङ्गलाई विशिष्टरूप सिद्ध गर्न सकिन्छ ।

दृश्यत्वादर्शनेन मिलितस्य तत्प्रयोजकतया मिलितसिद्धिरुद्देश्येति समानम् ।

अत एव सत्त्वात्यन्ताभाववत्त्वे तस्यसत्त्वात्यन्ताभावरूपं विशिष्टं साध्यमित्यपि साधु न च (१९ पृष्ठम्) मिलितस्य विशिष्टस्य वा साधने, शशशृङ्गयोः प्रत्येकं प्रसिद्ध्या शास्त्रीय शृङ्गसाधनमपि स्यादिति वाच्यम्, तथाविधप्रसिद्धेः शुक्तिरूप्य एवोक्तत्वात् । न च किं निर्धर्मकत्वाद् ब्रह्मणः सत्त्वासत्त्वरूपधर्मद्वयशून्यत्वेन तत्रातिव्याप्तिः, सद्रूपत्वेन ब्रह्मणः तदत्यन्ताभावानधिकरणत्वात् निर्धर्मकत्वेनैवाभावरूपधर्मानधिकरणत्वाच्चेति दिक् । (५)

इति अद्वैतसिद्धौ सदसद्विलक्षणत्वरूप प्रथममिथ्यात्वविचारः ।

अद्वैतवादी :– उभयाभावको प्रसिद्धि शुक्तिरजतादिमा प्रतिपादित गरिसकिएको छ । अतः यहाँ असिद्धविशेषणता दोष छैन । ब्रह्म निर्धर्मक भएको कारण सत्त्व र असत्त्व दुवैथरी धर्महरूले शून्य छ । अतः ब्रह्ममा सत्त्वाभावासत्त्वासत्त्वाभावरूप मिथ्यात्वको लक्षण अतिव्याप्त हुन्छ भनेर भन्न मिल्दैन । किनभने ब्रह्म सद्रूप हो । त्यसकारण ब्रह्ममा सत्त्वात्यन्ताभाव रहन सक्तैन । ब्रह्म निर्धर्मक हो । यसकारण पनि सत्त्वात्यन्ताभाव र असत्त्वात्यन्ताभाव केही पनि ब्रह्ममा रहँदैन । यस अवस्थामा उक्त अतिव्याप्ति कसरी हुन्छ ? यसकारण मोक्षावस्थामा बाधित हुने भएको धर्मलाई शुद्ध ब्रह्ममा मान्न सकिँदैन भन्ने कुरा यसबाट स्पष्ट हुन्छ । किन्तु ब्रह्मरूपापन्न अविद्यानिवृत्ति जस्तो अबाधित धर्मलाई निषेध गर्नु अभीष्ट छैन । (५)

अद्वैतसिद्धिको सदसद्विलक्षणत्वरूप प्रथममिथ्यात्वविचारको नेपाली अनुवाद सकियो ।



५. द्वितीयमिथ्यात्वविचारः

प्रतिपन्नोपाधौ त्रैकालिकनिषेधप्रतियोगित्वं वा मिथ्यात्वम् । ननु प्रतिपन्नोपाधौ त्रैकालिकनिषेधस्य तात्त्विकत्वे अद्वैतहानिः, प्रातिभासिकत्वे सिद्धसाधनम्, व्यावहारकत्वेऽपि तस्य बाध्यत्वेन तात्त्विकसत्त्वाविरोधितया अर्थान्तरम्, अद्वैतश्रुतेरतत्त्वावेदकत्वं च तत्प्रतियोगिनोप्रातिभासिकस्य

नेपालीमा अर्थ :– जुन ज्ञात उपाधिको अधिकरणमा अर्थात् आधारमा जुन वस्तु प्रतिपन्न अर्थात् प्रतीत हुन्छ, त्यसै आधारमा हुने भएको त्रैकालिकनिषेध अर्थात् नासीत्, नास्ति र न भविष्यति, यसप्रकारको अत्यन्ताभावको प्रतियोगिता नै मिथ्यात्वको लक्षण हो । जस्तै श्रीप्रकाशात्मयतिले भन्नुभएको छ *"प्रतिपन्नोपाधा-वभावप्रतियोगित्वमेव मिथ्यात्वम्"* अर्थात् शुक्तिमा प्रतीयमान रजत उसै शुक्तिमा हुने भएको निषेधको प्रतियोगी हो । अतः मिथ्या हो ।

द्वैतवादी :– प्रतिपन्न अर्थात् प्रतीत उपाधिमा समुद्भूत त्रैकालिक निषेध को तात्त्विक अथवा पारमार्थिक हो ? अथवा प्रातिभासिक हो ? अथवा व्यावहारिक हो ? यदि तात्त्विक अर्थात् पारमार्थिक मान्ने हो भने द्वैतापत्ति हुन्छ । प्रातिभासिक मान्दा सिद्धसाधनता दोष हुन्छ । त्यसलाई व्यावहारिक मान्ने हो भने त्यो स्वयं ब्रह्मज्ञानबाट बाधित हुन्छ । अतः प्रपञ्चलाई पारमार्थिकता विरोधी भन्न मिल्दैन । अतः प्रपञ्चमा सत्यत्वाविरोधी मिथ्यात्व सिद्ध भएकाले अर्थान्तरता नामको निग्रहस्थान प्राप्त हुन्छ । उक्त निषेध व्यावहारिक भएकाले यदि बाधित हुन्छ भने तब बाधित अर्थको बोधिका "नेह नानास्ति" श्रुति अतत्त्वावेदक अर्थात् अप्रमाण हुन्छ र बाधित अथवा मिथ्या निषेधको प्रतियोगी अप्रातिभासिक प्रपञ्चमा पारमार्थिकता प्रसक्त

प्रपञ्चस्य पारमार्थिकत्वञ्च स्यादिति चेन्न, प्रपञ्चनिषेधाधिकरणीभूत-ब्रह्माभिन्नत्वान्निषेधस्य तात्त्विकत्वेऽपि नाद्वैतहानिकरत्वम् । न च तात्त्विकाभावप्रतियोगिनः प्रपञ्चस्य तात्त्विकत्वापत्तिः, तात्त्विकाभाव-प्रतियोगिनि शुक्तिरजतादौ कल्पिते व्यभिचारात् । (१)

अतात्त्विक एव वा निषेधोऽयम् । अतात्त्विकत्वेऽपि न प्रातिभासिकः, किन्तु व्यावहारिकः । न च तर्हि निषेधस्य बाध्यत्वेन तात्त्विकसत्त्वा-

---

हुन्छ । सारांशमा भन्ने हो भने शुक्तिमा रजतको निषेध व्यावहारिक मानिन्छ । अतः त्यसको प्रतियोगी व्यावहारिक रहन सक्तैन । ब्रह्मप्रमाभिन्न प्रमाबाट बाधित भएको कारण प्रातिभासिक हुन्छ । किन्तु व्यावहारिक निषेधको प्रतियोगी प्रपञ्च ब्रह्मप्रमाभिन्न प्रमाद्वारा बाधित नहुने भएको कारण प्रातिभासिक हुनसक्तैन । परिशेषतः पारमार्थिक नै सिद्ध हुन्छ । (१)

अद्वैतवादी :- उपर्युक्त द्वैतवादीको आक्षेप उचित होइन । किनभने प्रपञ्चनिषेधको अधिकरणीभूत ब्रह्मसँग अभिन्न हुने भएका कारण निषेध तात्त्विक भए पनि अद्वैतघाती भने होइन । तात्त्विक निषेधको प्रतियोगी प्रपञ्चमा तात्त्विकत्व प्रसक्त हुन्छ भन्न सकिँदैन । किनभने तात्त्विक निषेधको प्रतियोगी रजतादिमा तात्त्विकत्व नरहने कल्पितत्त्व अर्थात् अतात्त्विकत्व नै मानिन्छ । (अतः निषेध र प्रतियोगीको समान सत्ताक नियम व्यभिचरित हुनसक्तछ ।) अथवा प्रपञ्चको निषेध अतात्त्विक नै हो । अतात्त्विक भएर पनि प्रातिभासिक भने होइन । किन्तु व्यावहारिक नै मानिन्छ ।

अर्को कुरा व्यावहारिक निषेध बाधित भएको कारण प्रपञ्चको पारमार्थिक सत्ताको विरोधी होइन, अतः अर्थान्तरता दोष हो भन्नु उचित होइन । किनभने स्वप्नारोपित गजादि पदार्थहरूको स्वप्नारोपित बाध अर्थात् निषेधकाद्वारा बाध देखिन्छ । अतः निषेधको बाधित

विरोधित्वादर्थान्तरमिति वाच्यम्, स्वाप्नार्थस्य स्वाप्ननिषेधेन बाधदर्शनात् । निषेधस्य बाध्यत्वं पारमार्थिकसत्त्वाविरोधित्वे न तन्त्रम्, किन्तु निषेध्यापेक्षया न्यूनसत्ताकत्वम्, प्रकृते च तुल्यसत्ताकत्वात् कथं न विरोधित्वम् ? (२)

न च निषेधस्य निषेधे प्रतियोगिसत्त्वापत्तिरिति वाच्यम्, तत्र हि निषेधस्य निषेधे प्रतियोगिसत्त्वमायाति यत्र निषेधस्य निषेधबुद्ध्या

हुनु प्रतियोगीको पारमार्थिक सत्ताको अविरोधिताको कारण हुनसक्तैन । अपितु निषेध्यभूत प्रपञ्च र उसको निषेध दुवैको समान अर्थात् व्यावहारिक सत्ता हो । अतः निषेधमा प्रपञ्चगत पारमार्थिक सत्ताको विरोधिता किन हुँदैन ? द्वैतवादीको आक्षेप के थियो भने व्यावहारिक निषेध व्यावहारिक प्रपञ्चलाई बाध गर्दै आफ्नू पनि बाध गर्दछ । जो स्वयं बाधित हुन्छ । उसले अर्काको बाध गर्नसक्तैन । जसरी ब्रह्मको प्रातिभासिक निषेध स्वयं बाधित हुने भएपछि पारमार्थिक ब्रह्मलाई वाध गर्नसक्तैन । अतः व्यावहारिक निषेधद्वारा व्यावहारिक प्रपञ्चको बाध हुनसक्तैन। अद्वैतवादीले स्वप्न बाध्यबाधकको दृष्टान्तद्वारा यो सिद्ध गरिदिए कि बाधित हुने भएको निषेध पनि बाधक हुन्छ । हो, प्रातिभासिक निषेधले पारमार्थिक ब्रह्मको बाध यसकारण गर्नसक्तैन कि त्यो प्रतियोगी अर्थात् निषेध्यका अपेक्षा न्यून सत्ताक हो। प्रपञ्चको निषेध समान सत्ताक हो। अतः बाधक किन हुँदैन ? यदि माध्वगण यो भन्न चाहन्छन् भने कि हामी प्रपञ्चलाई पारमार्थिक मान्दछौँ र तपाईंको निषेध व्यावहारिक भएको कारण न्यूनसत्ताक हो। अतः बाधक हुनसक्तैन भन्दछौ भने त्यो पनि सङ्गतिपूर्ण होइन । किनभने प्रपञ्चगत पारमार्थिकताको भ्रम दूर गर्नका लागि नै मिथ्यात्वसाधक अनुमान प्रयोगको सिर्जना भएको हो । (२)

प्रतियोगिसत्त्वं व्यवस्थाप्यते, न निषेधमात्रं निषिध्यते, यथा रजते नेदं रजतमिति ज्ञानानन्तरम्, इदं नारजतमिति ज्ञानेन रजतं व्यवस्थाप्यते। यत्र तु प्रतियोगिनिषेधयोरुभयोरपि निषेधस्तत्र न प्रतियोगिसत्त्वम्, यथा ध्वंससमये प्रागभावप्रतियोगिनोरुभयोर्निषेधः। एवञ्च प्रकृतेऽपि निषेधबाधकेन प्रतियोगिनः प्रपञ्चस्य तन्निषेधस्य च बाधनान्न निषेधस्य बाध्यत्वेऽपि प्रपञ्चस्य तात्त्विकत्वम्, उभयोरपि निषेध्यतावच्छेदकस्य

द्वैतवादी :– प्रपञ्चको व्यावहारिक निषेध पनि व्यावहारिक भएको कारण निषिध्यमान हो। अतः निषेधको निषेध भएपछि प्रतियोगी प्रपञ्च अनिषिद्ध, अबाधित र पारमार्थिक रहन्छ। जस्तै रजत भएको ठाउँमा कुनै व्यक्तिलाई भ्रम भयो 'रजताभावः'। फेरि तुरुन्त नै त्यस भ्रमको निवृत्ति भयो 'रजताभावो नास्ति'। त्यहाँ रजतको सत्ता रहन्छ। त्यसैगरेर प्रपञ्चको निषेध गरियो 'द्वैतं नास्ति'। यो व्यावहारिकमात्र थियो। ब्रह्मज्ञान भएपछि त्यसको पनि निषेध भयो *'नेह नानास्ति किञ्चन'* अतः निषेधको पनि निषेध भएपछि रजत सरह नै प्रपञ्चको सत्तापूर्ववत् रहनुपर्छ।

अद्वैतवादी :– निषेधको निषेध भएपछि त्यहाँ नै प्रतियोगीको सत्ता सुरक्षित हुन्छ। जहाँ निषेधको निषेधक बुद्धिद्वारा प्रतियोगीको सत्ता समर्थित हओस् र निषेधमात्रको निषेध गरियोस्। उदाहरणका लागि जस्तै *'नेदं रजतम्'* यस भ्रमात्मक ज्ञान पनि उत्पन्न 'इदं रजतम्' यस ज्ञानद्वारा रजतको समर्थन गरिन्छ। किन्तु जहाँ प्रतियोगी र निषेध दुवैको नै निषेध हुन्छ, त्यहाँ प्रतियोगीको सत्ता सुरक्षित हुँदैन। जस्तै घटध्वंसका समयमा घटप्रागभाव र घट दुवैको निषेध हुन्छ। त्यसै गरेर यसमा पनि प्रपञ्चाभावको बाधक *'नेह नानास्ति किञ्चन'* आदि ज्ञानसँग प्रतियोगीभूत प्रपञ्च र प्रपञ्चाभाव दुवैको

दृश्यत्वादेस्तुल्यत्वात् । न चातात्त्विकनिषेधबोधकत्वे श्रुतेरप्रामाण्यापत्तिः, ब्रह्मभिन्नं प्रपञ्चनिषेधादिकं अतात्त्विकमित्यतात्त्विकत्वेन बोधयन्त्याः श्रुतेरप्रामाण्यासम्भवात् । (३)

ननु तन्निषेधप्रतियोगित्वं किं स्वरूपेण, उतासद्विलक्षणस्वरूपानुपमर्देन पारमार्थिकत्वाकारेण वा । नाद्यः, श्रुत्यादिसिद्धोत्पत्तिकस्यार्थक्रिया-समर्थस्याविद्योपादानकस्य तत्त्वज्ञाननाश्यस्य च वियदादेः रूप्यादेश्च

बाध हुन्छ । अतः प्रपञ्चनिषेध बाधित भएपछि प्रपञ्चको तात्त्विकता शेष रहँदैन । किनभने प्रपञ्च र त्यसको निषेधमा निषेध्यतावच्छेदक दृश्यत्वादि धर्म समानरूपले विद्यमान रहन्छन् ।

'रजतं नास्ति' यस निषेधको निषेध्य रजत र निषेध्यतावच्छेदक रजतत्व यहाँ धर्म हो । यसबाट रजत निषेध हुनसक्तैन । किनभने रजतमा रजताभावत्व रहँदैन । यही कारण हो कि यस्ता ठाउँमा प्रतियोगीको निषेधबाट अभाव र अभावको निषेधबाट प्रतियोगी शेष रहन्छन् । किन्तु प्रकृतमा भने *'दृश्यं नास्ति'* यस एउटा निषेधबाट नै प्रपञ्च र प्रपञ्चाभाव दुवैको निषेध हुन्छ । किनभने यसको निषेध्यतावच्छेदक धर्म दृश्यत्व हो । जुन प्रपञ्च र प्रपञ्चाभावमा समानरूपबाट रहन्छन् । अतः यहाँ प्रपञ्चको निषेधबाट प्रपञ्चाभाव र प्रपञ्चाभावको निषेध[1]बाट प्रपञ्च शेष रहन सक्तैन ।

द्वैतवादीले अतात्त्विक अर्थात् बाधित प्रपञ्चाभावको बोधिका 'नेह नानास्ति किञ्चन' यस श्रुतिमा बाधितार्थबोधकत्वरूप अप्रमाण प्रसक्त हुन्छ भनेर जुन भनेका थिए त्यो ठीक होइन । किनभने

---

१. निरस्ताज्ञानतत्कार्ये लब्ध आत्मन्यथात्मनि ।
निषेध्यहेतौ प्रध्वस्ते निषेधोऽपि निवर्तते ॥
प्रमातृत्वादिना यावत्किञ्चिदत्र विवक्षितम् ।
तदभावश्च तत्सर्व नेतीति प्रतिषिध्यते ॥ (वृह. वा)

धीकालविद्यमानेन असद्विलक्षणस्वरूपेण त्रैकालिकनिषेधायोगात् । नापि द्वितीयः, अबाध्यत्वरूपपारमार्थिकत्वस्य बाध्यत्वरूपमिथ्यात्वनिरूप्यत्वेन अन्योन्याश्रयात्, पारमार्थिकत्वस्यापि स्वरूपेण निषेधे प्रथमपक्षोक्त-दोषापत्तिः, अतस्तस्यापि पारमार्थिकत्वाकारेण निषेधे अनवस्था स्याद् इति चेन्मैवम्, स्वरूपेणैव त्रैकालिकनिषेधप्रतियोगित्वस्य प्रपञ्चे शुक्तिरूप्ये चाङ्गीकारात् । (४)

मिथ्या वस्तुलाई मिथ्या भन्ने श्रुति अप्रमाण्य हुनसक्तैन । (३)

द्वैतवादी :– ब्रह्ममा प्रपञ्चको निषेध कुन रूप अर्थात् धर्मले विवक्षित छ, जुन व्यावहारिकत्व या प्रातिभासिकत्वरूपबाट त्यो प्रतीत हुन्छ ? अथवा जुन पारमार्थिकत्वरूपबाट त्यो कुनै अवस्थामा पनि प्रतीत हुँदैन । के त्यस रूपबाट प्रपञ्चको त्रैकालिक निषेध विवक्षित छ ? यसमा प्रथम पक्ष उचित छैन । किनभने आकाशादि व्यावहारिक प्रपञ्चको उत्पत्ति *'तस्माद्वैतस्मादात्मनः आकाशः सम्भूत'* *(तै.उ.२।५)* आदि श्रुतिहरूबाट प्रमाणित छ । रजतादि प्रातिभासिक प्रपञ्चको उत्पत्ति, अर्थापत्ति आदि प्रमाणहरूबाट प्रसाधित छ । ती दुवै प्रपञ्चहरू आफ्ना अर्थक्रिया अर्थात् प्रयोजनका सिद्धिमा समर्थ छन् । ती दुवैको उत्पत्ति अविद्या अर्थात् अधिष्ठानको अज्ञानबाट निवृत्ति तत्त्वज्ञानबाट हुन्छ । उभयविध प्रपञ्च असद्विलक्षणत्वेन आफ्नो प्रतीतिका समयमा अवश्य विद्यमान हुन्छ । अतः उसको त्यस रूपबाट त्रैकालिक निषेध सम्भव छैन ।

द्वितीय पक्ष अर्थात् पारमार्थिकत्वेन निषेध मान्दाखेरि अन्योऽन्याश्रय दोष आइलाग्दछ । किनभने अबाध्यत्वरूप पारमार्थिकत्वको निरूपणमा प्रतियोगीभूत बाध्यत्वरूप मिथ्यात्वको अपेक्षा हुन्छ र मिथ्यात्वको निरूपणमा पारमार्थिकत्वको अपेक्षा रहन्छ । पारमार्थिकको स्वरूपेण निषेध मान्दाखेरि प्रथम पक्षोक्त

तथा हि शुक्तौ रजतभ्रमानन्तरम्, अधिष्ठानतत्त्वसाक्षात्कारे रूप्यं नास्ति नासीन्न भविष्यतीति स्वरूपेणैव, 'नेह नाने'ति श्रुत्या च प्रपञ्चस्य स्वरूपेणैव निषेधप्रतीतेः । न च तत्र लौकिकपरमार्थरजतमेव स्वरूपेण निषेधप्रतियोगीति वाच्यम्, भ्रमबाधयोर्वैयधिकरण्यापत्तेः, अप्रसक्तप्रतिषेधापत्तेश्च । न च तर्ह्युत्पत्त्याद्यसम्भवः, न ह्यनिषिद्धस्वरूपत्वमुत्पत्त्यादिमत्त्वे तन्त्रम्, परैरनिषेध्यरूपत्वेनाङ्गीकृतस्य वियदादेरुत्पत्त्याद्यनङ्गीकारात्,

---

असम्भव दोष आइलाग्दछ । अतः अनवस्था दोष प्रसक्त हुन्छ ।

अद्वैतवादी :– व्यावहारिक र प्रातिभासिक प्रपञ्चको स्वरूपेण अर्थात् जुन रूपबाट उसको प्रतीति भएको थियो त्यसै रूपबाट निषेध मानिन्छ । किनभने शुक्तिमा रजतभ्रमका अनन्तर अधिष्ठान तत्त्वको साक्षात्कार *'इयं शुक्ति'* हुँदाखेरि *'रजतं नास्ति'*, 'नासीत् न भविष्यति' यस प्रकारको बाधबुद्धिबाट र व्यावहारिक प्रपञ्चको 'नेह नानास्ति' यस श्रुतिद्वारा स्वरूपतः नै निषेध प्रतीत हुन्छ । शुक्तिमा लौकिक परमार्थ अर्थात् व्यावहारिक रजतको स्वरूपेण निषेध हुन्छ भनेर पनि भन्न मिल्दैन । किनभने यस प्रकार 'इदं रजतम्' यस भ्रमको र 'नेदं रजतम्' यस वाधका विषयहरू भिन्नाभिन्नै हुनेछन् । अर्को कुरा भ्रमज्ञानद्वारा प्रातिभासिक रजत मात्र प्राप्त हुन्छ, व्यावहारिक रजत होइन । अतः व्यावहारिक रजतको प्रतिषेध वा निषेध अप्रसक्तप्रतिषेध अर्थात् नभएका वस्तुको निषेध पनि हुन जान्छ ।

द्वैतवादीले प्रातिभासिक र व्यावहारिक प्रपञ्चलाई स्वरूपेण त्रैकालिक निषेध गर्दाखेरि श्रुत्यादि प्रतिपादित आकाशादिको उत्पत्ति असम्भव हुन्छ भन्नु पनि उचित देखिँदैन । किनभने अनिषिद्ध वस्तुको नै उत्पत्ति सम्भव हुन्छ, निषिद्ध वस्तुको उत्पत्ति सम्भव हुँदैन भन्ने नियम कतै पनि छैन । माध्वादि द्वैतवादी आकाशादिलाई अनिषिद्ध मान्दछन् तापनि तिनको उत्पत्ति भने मान्दैनन् । अतः यस सम्बन्धमा

किन्तु वस्तुस्वभावादिकमन्यदेव किञ्चित् प्रयोजकं वक्तव्यम्, तस्य मयापि कल्पितस्य स्वीकारात्। न च त्रैकालिकनिषेधंप्रति स्वरूपेणापणस्थं रूप्यं पारमार्थिकत्वाकारेण प्रातिभासिकं वा प्रतियोगीति मतहानिः स्यादिति वाच्यम्, अस्याचार्यवचसः पारमार्थिकलौकिकरजततादात्म्येन प्रतीतं प्रातिभासिकमेव रजतं प्रतियोगीत्यर्थः। तच्च स्वरूपेण पारमार्थिकत्वेन वेत्यनास्थायां वा शब्दः। एतावदुक्तिश्च पुरोवर्तितादात्म्येनैव रजतं प्रतीयत

यो भन्न सकिन्छ कि कुनै वस्तुको उत्पन्न हुने स्वभाव हुन्छ भने अरू कुनै वस्तुको स्वभाव हुँदैन। यसप्रकारको स्वभाव विशेषलाई अद्वैतवादी पनि मान्दछन्। आकाशादिको उत्पन्न हुने स्वभाव हो र जीव, ईशादि ६[1] पदार्थहरूको उत्पन्न नहुने स्वभाव हो।

विवरणकारले भनेको [2]*'त्रैकालिकनिषेधं प्रति स्वरूपेणापणस्थं रूप्यम्, पारमार्थित्वाकारेण प्रातिभासिकं वा प्रतियोगि (पञ्चपादिका विवरण)* शुक्तिमा प्रातिभासिक रजतको निषेधको प्रतियोगी कि त स्वरूपतः आपणस्थ अर्थात् व्यावहारिक रजतलाई मान्नु पऱ्यो कि त पारमार्थिकत्वेन प्रातिभासिक रजतलाई मान्नु पऱ्यो। विवरणकारको यस व्यवस्था अनुसार शुक्तिमा प्रातिभासिक रजतलाई स्वरूपेण निषेध मान्दाखेरि विरोध उपस्थित हुन्छ भन्न मिल्दैन। किनभने उक्त विवरणवाक्यको तात्पर्य व्यावहारिक रजतका रूपमा प्रतीयमान प्रातिभासिक रजत नै उक्त निषेधको प्रतियोगी हुन्छ भन्ने नै हो। यसको तात्पर्य के हो भने शुक्तिमा प्रतीयमान प्रातिभासिक रजतको नै स्वरूपतः निषेध हुन्छ। अतः स्वरूपतः प्रातिभासिक रजत नै प्रतियोगी हो। त्यस प्रातिभासिक रजतलाई

---

१. जीव ईशोविशुद्धा चित् तथा जीवेशयोर्भिदा।
अविद्या तच्चितेर्योगः षडस्माकमनादयः॥

२. 'त्रैकालिकनिषेधं प्रति स्वरूपेणापणस्थं रूप्यम्, पारमार्थित्वाकारेण प्रातिभासिकं वा प्रतियोगि (पञ्चपादिका विवरण)

इति मतनिरासार्थं लौकिकपरमार्थरजततादात्म्येनापि प्रतीयत इति प्रतिपादयितुं च । (५)

तदुक्तं तत्त्वप्रदीपिकायाम् 'तस्माल्लौकिकपरमार्थरजतमेव नेदं रजतमिति निषेधप्रतियोगीति पूर्वाचार्याणां वाचो युक्तिरपि पुरोवर्तिनि रजतार्थिनः प्रवृत्तिदर्शनात् लौकिकपरमार्थरजतत्वेनापरोक्षतया प्रतीतस्य कालत्रयेऽपि लौकिकपरमार्थरजतमिदं न भवतीति निषेधप्रतियोगिता-

---

व्यावहारिकरजतसँग तादात्म्यापन्न मानिन्छ । होइन भने त्यसलाई ग्रहण गर्न प्रवृत्ति नै हुनसक्तैन । किनभने व्यावहारिक रजतको ग्रहणामा मान्छे अभ्यस्त देखिन्छ । अतः व्यावहारिक रजततादात्म्यापन्न या व्यावहारिक रजतका रूपमा प्रतीयमान प्रातिभासिक रजतमा उक्त निषेधको प्रतियोगिता अभिमत छ । त्यो स्वरूपेण प्रतियोगी हो अथवा प्रारमार्थिकत्वेन भनेर अथवाबाट उठाइएको पक्षान्तरप्रति आस्था छैन । विवरणकारको *"पारमार्थिक-त्वेन वा प्रातिभासिकं प्रतियोगि"* भन्ने यो उक्ति प्रातिभासिक रजतमा केवल पुरोवर्ती अर्थात् शुक्तिको नै तादात्म्य प्रतीत हुन्छ भन्ने यस मतको निराकरण गरेर प्रातिभासिक रजतमा पुरोवर्ती द्रव्य तादात्म्यका सरह नै व्यावहारिक रजतको पनि तादात्म्य हुन्छ । यसै तथ्यको प्रतिपादन गर्न यो आएको हो । श्रीचित्सुखाचार्यले तत्त्वप्रदीपिकामा उक्त विवरण वाक्यको यही नै तात्पर्य बताएका छन् । जस्तै *"लौकिक परमार्थरजतमेव नेदं रजतमिति निषेध प्रतियोगि"* *(पञ्चपादिका विवरण)* यस विवरणवाक्यको पनि अर्थ पुरोवर्ती शुक्तिका तर्फ रजताभिलाषी व्यक्तिको प्रवृत्तिलाई देखेर यो कुरा जानिन्छ कि त्यो व्यक्ति व्यावहारिक रजतका रूपमा प्रतीयमान प्रातिभासिक रजतलाई नै व्यावहारिक रजतको त्रैकालिक निषेधको प्रतियोगी सम्झन्छ भन्ने गर्नु पर्दछ ।

मङ्गीकृत्य नेतव्ये' ति । अयमाशयः एकविभक्त्यन्तपदोपस्थापिते धर्मिणि प्रतियोगिनि च नञोऽन्योन्याभावबोधकत्वनियमस्य व्युत्पत्तिबलसिद्धत्वाद् 'घटः पटो न भवती'ति वाक्यवद् 'इदं रजतं न भवती'ति वाक्यस्य अन्योऽन्याभावबोधकत्वे स्थिते अभिलापजन्यप्रतीतितुल्यत्वादभिलप्य-मानप्रतीतेः 'नेदं रजत'मिति वाक्याभिलप्यप्रतीतेरन्योऽन्याभावविषयत्वमेव । तथा चेदंशब्दनिर्दिष्टे पुरोवर्तिप्रातीतिकरजते रजतशब्दनिर्दिष्टव्यावहारिक रजतान्योऽन्याभावप्रतीतेरार्थिकं मिथ्यात्वम्, 'नात्र रजत' मिति वाक्या-भिलप्या तु प्रतीतिरत्यन्ताभावविषया भिन्नविभक्त्यन्तपदोपस्थापितयोरेव

उपर्युक्त वाक्यको आशय हो – जहाँ अनुयोगी र प्रतियोगी समान विभक्तियुक्त पदबाट बोधित हुन्छन् यस्तै नै व्युत्पत्तिबल अर्थात् शाब्दबोधको मर्यादाबाट निश्चित हुन्छ । अतः 'घटः पटो न भवति' यही वाक्यका सरह "इदं रजतं न भवति" यो वाक्य पनि अन्योऽन्याभावको नै बोधक हुन्छ । रजतबाध अर्थात् रजताभावका प्रत्यक्षदर्शी आप्त पुरुष आफ्नो अनुभूत विषयको श्रोतालाई बोध गराउनका लागि *"नेदं रजतम्"* यस्तो अभिलप्यमान वाक्यको उच्चारण गर्दछ । अतः अभिलापजन्य प्रतीति अर्थात् वाक्यार्थबोधका तुल्य नै वक्तालाई अभिलप्यमान रजतबाधको प्रत्यक्षात्मक प्रतीति हुन्छ । यसकारण *'नेदं रजतम्'* यस वाक्यबाट प्रतिपादित रजताभावरूप अर्थको प्रतीति अन्योऽन्याभावविषयक सिद्ध हुन्छ । यसै प्रकार 'इदम्' शब्दबाट निर्दिष्ट पुरोवर्ती प्रातीतिक अर्थात् प्रातिभासिक रजतमा 'रजतम्' शब्दबाट अभिहित व्यावहारिक रजतको अर्थात् 'न' पदबाट बोधित अन्योऽन्याभावको प्रतीति हुने भएबाट 'नेदं रजतम्' यस वाक्यद्वारा रजतमा आर्थिक मिथ्यात्व पर्यवसित हुन्छ । किन्तु 'नात्र' संसर्गाभाव अर्थात् अत्यन्ताभाव, ध्वंसाभाव अथवा प्रागभावको बोध हुन्छ । अतः *"नात्र रजतम्"* यस वाक्यद्वारा अभिलपित अर्थात्

धर्मिप्रतियोगिनोर्नञः संसर्गाभावबोधकत्वनियमात् । सा च पुरोवर्ति-प्रतीतरजतस्यैव व्यावहारिकमत्यन्ताभावं विषयीकरोतीति कण्ठोक्तमेव मिथ्यात्वम् । अतो नापसिद्धान्तो नान्यथाख्यात्यापत्तिर्न वा ग्रन्थविरोध इत्यनवद्यम् । (६)

ननु एवमत्यन्तासत्त्वापातः, प्रतिपन्नोपाधौ त्रैकालिकनिषेधप्रतियोगित्वं ह्यन्यत्रासत्त्वेन सम्प्रतिपन्नस्य घटादेः सर्वत्र त्रैकालिकनिषेधप्रतियोगित्वं पर्यवसितम्, अन्यथा तेषामन्यत्र सत्त्वापातात्, न हि तेषामन्यत्र सत्ता सम्भवतीति त्वदुक्तेश्च, तथा च कथमसद्वैलक्षण्यम्, न हि शशशृङ्गा-

---

संसूचित प्रत्यक्षात्मक बाधको प्रतीति पुरःस्थित प्रातिभासिक रजतको व्यावहारिक अत्यन्ताभावलाई नै विषय गर्दछ । अतः यस वाक्यले साक्षात् मिथ्यात्व अर्थात् *"प्रतिपन्नोपाधौ त्रैकालिकनिषेध प्रतियोगित्वम्"* को नै प्रतीति हुन्छ । अतः न त कथित सिद्धान्तको विरोध हुन्छ, न अन्यथाख्यातिको आपत्ति हुन्छ, न त अपसिद्धान्त अर्थात् ग्रन्थविरोध अर्थात् विवरणकारका वाक्यसँग नै विरोध हुन्छ । (६)

द्वैतवादी :– प्रातिभासिक रजतादि र व्यावहारिक प्रपञ्चको स्वरूपतः निषेध गर्दाखेरि खपुष्पादिका सरह रजतादि अत्यन्त असत् हुन जान्छन् । अर्थात् रजतादिलाई प्रातिभासिक र घटादि प्रपञ्चलाई व्यावहारिक सत् मान्न सकिँदैन । किनभने आफ्नू आश्रय कपालादिभन्दा अन्यत्र घटादिको अभाव ता निश्चितै छ । यदि प्रतिपन्नोपाधि अर्थात् आफ्नू आश्रयीभूत कपालादिमा पनि त्यसको अभाव मान्ने हो भने त्यस अवस्थामा घटादिमा सर्वत्र त्रैकालिक निषेधको प्रतियोगी मान्नु पर्ने हुन्छ । यदि यस्तो मानिएन भने त्यस अवस्थामा कपालादिदेखि अन्यत्र तिनको सत्ता मान्नुपर्ने हुन्छ । किन्तु अद्वैतवेदान्ती तपाईंहरू नै भन्नुहुन्छ *"न हि तेषामन्यत्र सत्ता सम्भविनी"* (*इष्टसिद्धिः*) अतः शुक्तिरजतादिमा असत् भन्दा अर्को के

देरितोऽन्यदसत्त्वम् । न च निरुपाख्यत्वमेव तदसत्त्वम्, निरुपाख्यपदेनैव व्याख्यायमानत्वात् । नाप्यप्रतीयमानत्वमसत्त्वम्, असतोऽप्रतीतौ असद्वै-लक्षण्यज्ञानस्यासत्प्रतीतिनिरासस्यासत्पदप्रयोगस्य चायोगात् । न चापरोक्ष-तया अप्रतीयमानत्वं तत्, नित्यातीन्द्रियेष्वतिव्याप्तेः, (७)

इति चेन्मैवम्, सर्वत्र त्रैकालिकनिषेधप्रतियोगित्वं यद्यपि तुच्छा-निर्वाच्ययोः साधारणम्, तथापि क्वचिदप्युपाधौ सत्त्वेन प्रतीत्यनर्हत्वमत्यन्ता-

---

वैलक्षण्य रहन्छ ? शशशृङ्गादि असत् पदार्थ पनि यसै प्रकारका हुन्छन्, सर्वत्र यिनको अभाव हुन्छ । यदि शशशृङ्गादि निरुपाख्य अर्थात् कुनै शब्दबाट पनि भन्न अयोग्य हो निरुपाख्य नै त्यसको सत्ता हो भनेर भन्ने हो भने पनि त्यसो भन्न मिल्दैन । किनभने शशशृङ्गादि पनि सर्वथा निरूपाख्य अर्थात् अकथनीय होइनन् । किनभने यस निरुपाख्य शब्दबाटै त्यसको उपाख्या गरिन्छ ।

शशशृङ्गादि कहीँ पनि [1]प्रतीयमान छैनन् । अतः अप्रतीयमानता नै त्यसको असत्ता हो भनेर पनि भन्न मिल्दैन । किनभने यदि शशशृङ्गादि असत् पदार्थहरूको प्रतीति नै हुँदैन भने त्यस अवस्थामा प्रपञ्चमा असत्का [2]भेदको ज्ञान कसरी हुन्छ ? यसरी असत्को प्रतीति नहुँदाखेरि *'असतः प्रतीतिर्नभवति'* भनेर असत्का प्रतीतिको निर्धारण पनि कसरी होला ? कुनै वस्तुका प्रतीतिको निषेध तबमात्रै हुनसक्तछ, जब कि त्यस वस्तुको ज्ञान होस् । असत्को प्रतीति या ज्ञान नहुँदाखेरि असत्का प्रतीतिको निरास कसरी हुन्छ ? असत् वस्तुको प्रतीति नहुँदा 'असत्' शब्दद्वारा उसको अभिधान अथवा उसका लागि 'असत्' पदको प्रयोग कसरी हुन्छ ?

शशशृङ्गादिको अपरोक्ष या प्रत्यक्ष कहिल्यै पनि हुँदैन ।

---

१. क्वचिदप्युपाधौ सत्त्वेन प्रतीत्यर्हत्वरूपस्य ।

२. भेदको प्रतीति तबमात्रै हुन्छ, जब उसका प्रतीतिको ज्ञान हुन्छ । यहाँ असद्रूप प्रतियोगीको प्रतीति नहुँदा असत्प्रतियोगि भेदको पनि प्रतीति हुनसक्तैन ।

सत्त्वम्, तच्च शुक्तिरूप्ये प्रपञ्चे च बाधात् पूर्वं नास्त्येवेति न तुच्छत्वापत्तिः। न च बाधात् पूर्वं शुक्तिरूप्यं प्रपञ्चो वा सत्त्वेन न प्रतीयते। एतदेव सदर्थकेनोपाधिपदेन सूचितम्। शून्यवादिभिः सदधिष्ठानकभ्रमानङ्गीकारेण क्वचिदप्युपाधौ सत्त्वेन प्रतीत्यनर्हत्वरूपासद्वैलक्षण्य[1]स्य शुक्तिरूप्ये प्रपञ्चे चानङ्गीकारात्। (८)

नन्वेवं सति यावत्सदधिकरणकात्यन्ताभावप्रतियोगित्वं पर्यवसितम्।

अतः त्यसको अपरोक्षरूपबाट प्रतीति नहुनु नै त्यसको सत्ता हो भन्न पनि मिल्दैन। किनभने सधैँ अतीन्द्रिय रहने धर्माधर्म आदि पदार्थहरूलाई असत् मान्नु पऱ्यो। कारण तिनको अपरोक्ष प्रतीति कहिल्यै पनि हुँदैन। (७)

अद्वैतवादी :– तपाईं द्वैतवादीको उक्त आक्षेप सङ्गतिपूर्ण छैन। किनभने सर्वत्र त्रैकालिक निषेधको प्रतियोगिता यद्यपि शशशृङ्गादि तुच्छ अर्थात् असत् पदार्थ र प्रपञ्चरूप अनिर्वचनीय पदार्थहरूमा समानरूपले रहन्छ। तथापि कुनै पनि उपाधि अर्थात् आश्रयमा सद्रूपबाट प्रतीत हुँदैन। त्यस्तालाई अत्यन्त असत् भनिन्छ, जस्तै खपुष्पादि असद्रूपताको बाध हुनुभन्दा पहिले न ता शुक्तिरजतादि प्रातिभासिक पदार्थहरूमा तुच्छता पाइन्छ न ता घटपटादि व्यावहारिक प्रपञ्चमा नै पाइन्छ। अतः तिनमा तुच्छत्व अर्थात् अत्यन्त असत्त्वको प्रसक्ति हुनसक्तैन। सविताको उदय हुनुभन्दा पहिले रातको साम्राज्यमा शुक्तिरजतादिको सद्रूपेण प्रतीति हुन्छ भन्नु पनि उचित होइन। किन्तु तिनको कुनै न कुनै सत्का आधारमा सत्तादात्म्यरूपबाट प्रतीति अवश्य हुन्छ। शुक्तिरजतादिको यस तादात्म्य या सद्रूपत्व लक्षणघटक 'उपाधि' पदबाट सूचित गरिएको छ।

यद्यपि माध्यमिकको शून्यवादीले पनि शुक्तिरजत आदिलाई

तथा च केवलान्वय्यत्यन्ताभावप्रतियोगिषु गगनादिषु तार्किकाणां सिद्धसाधनम्, यदधिकरणं यत्सत् तन्निष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्वं तस्य मिथ्यात्वमिति विवक्षायाम्, अधिकरणपदेनावृत्तिनिराकरणेऽपि संयोगसम्बन्धेन समवाय-सम्बन्धेन वा यद् घटाधिकरणं समवायसम्बन्धेन संयोगसम्बन्धेन वा घटस्य तन्निष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगितया सर्वेषु वृत्तिमत्सु दुरुद्धरं सिद्धसाधनम्, येन सम्बन्धेन यद्यस्याधिकरणं तेन सम्बन्धेन तन्निष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्वमिति

असत्‌देखि विलक्षणरूपमा स्वीकार गरेका छन् । किन्तु शून्यवादी रजतादिमा सद्‌रूपताको उपपादन गर्दैनन् । किनभने तिनीहरू भ्रमको अधिष्ठान कुनै सद्‌वस्तुलाई मान्दैनन् । मानेका भए सद्‌रूपताको सङ्क्रमण शुक्तिरजतादिमा सम्भव हुन्थ्यो । अतः उनीहरू सत्त्वेन प्रतीतियोग्यता न ता शुक्तिरजतादि प्रातिभासिकमा मान्दछन् न घटादि व्यावहारिक प्रपञ्चमा नै मान्छन् ।

द्वैतवादी :– यदि 'उपाधि' पद सदर्थक हो भने त्यस अवस्थामा उक्त मिथ्यात्वरूप साध्यको पर्यवसित अर्थ हुन्छ समस्त सद्‌रूप अधिकरणमा रहने भएको अत्यन्ताभावको प्रतियोगिता । यो ता केवलान्वयी अर्थात् सर्वत्र रहने अत्यन्ताभावको प्रतियोगीभूत गगनादिमा नैयायिकहरू पहिलेदेखि नै मान्दछन् । अतः यसमा सिद्धसाधनता दोष हुन्छ । जुन वस्तुको जुन सद्‌रूप अधिकरण हुन्छ, त्यस अधिकरणमा रहने भएको अत्यन्ताभावको प्रतियोगिता त्यस वस्तुको मिथ्यात्व हो । अविवक्ष हुँदाखेरि यद्यपि [1]गगनादि अवृत्ति पदार्थको निवारण हुन्छ । तथापि घट जहाँ संयोग सम्बन्धले रहन्छ, त्यहाँ त्यसको समवाय सम्बन्धबाट अत्यन्ताभाव हुन्छ र घट जहाँ समवाय सम्बन्धले रहन्छ, त्यहाँ संयोग सम्बन्धले अत्यन्ताभाव हुन्छ । अतः

१. गगनादिको कुनै अधिकरण हुँदैन । अतः प्रथम यत् पदबाट त्यसको ग्रहण सम्भव छैन । यस अवस्थामा त्यसमा सिद्धसाधनता कसरी हुन्छ ?

विवक्षायाम् अव्याप्यवृत्तिषु संयोगादिषु सिद्धसाधनम् इति चेन्न, येन रूपेण यदधिकरणतया यत् प्रतिपन्नं तेन रूपेण तन्निष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्वस्य प्रतिपन्नपदेन सूचितत्वात् । तच्च रूपं सम्बन्धविशेषोऽवच्छेदकविशेषश्च । न हि सम्बन्धविशेषमन्तरेण भूतले घटाधिकरणता प्रतीयते, अवच्छेदक-विशेषमन्तरेण वा वृक्षे कपिसंयोगाधिकरणता । तथा च येन सम्बन्धविशेषेण येन चावच्छेदक विशेषेण यदधिकरणताप्रतीतिर्यत्र भवितुमर्हति, तेनैव

अत्यन्ताभावको प्रतियोगिता घटादि पदार्थमा स्वतः सिद्ध हुने हुँदा तिनमा सिद्धसाधनता दुरुद्धर हुन्छ । यस सिद्धसाधनतालाई दूर गर्नका लागि यदि सम्बन्ध विशेषलाई पनि प्रवेश गराएर भनियोस् कि जुन सम्बन्धबाट जुन आधारमा जुन वस्तु हुन्छ, त्यसै सम्बन्धबाट त्यस आधारमा रहनेभएको अत्यन्ताभावको प्रतियोगिता त्यस वस्तुको मिथ्यात्व विवक्षित छ । त्यस अवस्था पनि अव्याप्य वृत्ति अर्थात् आफ्नू पूरा आधारलाई व्याप्त नगरेर एक भागमा रहने भएको संयोगादि[1] पदार्थमा सिद्ध साधनता हुन्छ ।

अद्वैतवादी :– उक्त कुरा सम्भव छैन । किनभने जुन रूपबाट जुन अधिकरणमा जुन वस्तु प्रतीत हुन्छ, त्यसै रूपबाट त्यसै अधिकरणमा रहने भएको अत्यन्ताभावको प्रतियोगिता नै मिथ्यात्व हो । यो परिष्कार लक्षणघटक *‘प्रतिपन्न’* पदबाट सूचित गरिएको छ । यहाँ ‘रूप’ शब्द सम्बन्धविशेष तथा अवच्छेदक धर्म दुवैको सङ्ग्राहक हो । किन कि न ता संयोगादि सम्बन्ध विशेषका विना भूतलमा घटको अधिकरणता नै प्रतिपन्न हुन्छ, न शाखादिरूप अवच्छेदक विशेषका विना वृक्षमा कपिसंयोगको अधिकरणता । अतः जुन सम्बन्धविशेष र अवच्छेदविशेषबाट अवच्छिन्न जुन

---

१. एउटै वृक्षमा शाखावच्छेदेन कपि आदिको संयोग समवाय सम्बन्धले रहन्छ र मूलावच्छेदेन संयोगको अत्यन्ताभाव मानिन्छ । त्यस अत्यन्ताभावको प्रतियोगिता संयोगादि सम्बन्धमा सहज सुलभ छ ।

सम्बन्धविशेषेण तेनैव चावच्छेदकविशेषेण तदधिकरणकात्यन्ताभावप्रतियोगित्वं तस्य मिथ्यात्वमिति पर्यवसिते क्व सिद्धसाधन् ? यदि पुनः ध्वंसप्रागभावप्रतियोगित्वमिवात्यन्ताभावप्रतियोगित्वमाकाशादौ न स्यात्, साधकमानाभावस्य तुल्यत्वाद्, इहाकाशो नास्तीति प्रत्यक्षप्रतीत्यसम्भवाद्, अनुमाने चानुकूलतर्काभावात्, सामान्यतो दृष्टमात्रेण ध्वंसप्रागभावप्रतियोगित्वस्यापि सिद्धिप्रसङ्गात् तद्व्यतिरेकेण कस्यचित् कार्यस्यानुपपत्तेरभावाच्च,

---

वस्तुको अधिकरणता जहाँ सम्भव छ, त्यहाँ नै उसै सम्बन्ध विशेष र उसै अवच्छेदक विशेषबाट अवच्छिन्न त्यस वस्तुको अत्यन्ताभावको प्रतियोगिता नै त्यस वस्तुको मिथ्यात्व हो। यस्तो फलितार्थ विवक्षित हुने भएपछि कहाँ सिद्धसाधनता हुन्छ ?

आकाशादिमा ध्वंस र प्रागभावको प्रतियोगिताका सरह नै अत्यन्ताभावको प्रतियोगिता पनि मान्न सकिँदैन। किनभने जसरी ध्वंस र प्रागभावको प्रतियोगिताको साधक कुनै प्रमाण होइन। त्यसैगरेर अत्यन्ताभावको प्रतियोगिताको साधक कुनै प्रमाण होइन। प्रत्यक्ष या अनुमानका आधारमा अत्यन्ताभावको प्रतियोगिता सिद्ध हुनसक्तथ्यो। किन्तु *'इह आकाशो नास्ति'* यस प्रकारको प्रत्यक्ष प्रतीति सम्भव छैन। किन कि आकाशरूप प्रतियोगीको प्रत्यक्ष नहुने भएका कारण त्यसका अत्यन्ताभावको पनि प्रत्यक्ष हुनसक्तैन। अनुमानका आधारमा पनि आकाशमा अत्यन्ताभावको प्रतियोगिता सिद्ध हुनसक्तैन। किनभने अनुमानमा व्यभिचार शङ्का भएमा त्यसलाई हटाउँनका लागि अनुकूल तर्क सुलभ छैन। तर्करहित केवल सामान्यतो दृष्ट अर्थात् अन्वयव्यतिरेकी अनुमानकाद्वारा यदि आकाशादिमा अत्यन्ताभावको प्रतियोगिता सिद्ध गरिन्छ। जस्तै – *'गगनं भूतलनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगि भूतलावृत्तित्वाद् भूतलावृत्तिघटवत्'* यस्तो अनुमान गर्ने हो भने त्यसै प्रकार ध्वंस र

एवं संयोगसम्बन्धेन घटवति भूतले समवायसम्बन्धेन घटाभावसत्त्वे मानाभावाल्लाघवेन घटात्यन्ताभावत्वेनैव घटसामानाधिकरण्यविरोधित्व-कल्पनात् सम्बन्धविशेषप्रवेशे च गौरवाद् घटसमवायाद्यभावमात्रविषयकतया प्रतीतेरुपपत्तेः । आधाराधेयभावस्य प्रत्यक्षसिद्धत्वेन घटस्यावृत्तित्व-शङ्कानुदयात् । उक्त युक्तेश्च न घटादेरत्यन्ताभावसामानाधिकरण्यम्, एवं संयोगतदभावयोर्नैकाधिकरण्यम्, अग्रे वृक्षः कपिसंयोगी मूले नेति

प्रागभावको प्रतियोगिता पनि सिद्ध गर्नसकिन्छ । जस्तै अग्निविना धूम अनुपपन्न हुन्छ । त्यस्तै आकाशमा यदि अत्यन्ताभावको प्रतियोगिता नमान्ने हो भने कुनै कार्यको पनि अनुपपत्ति हुँदैन । *'अतः यदि वह्निर्नस्यात् तर्हि धूमोऽपि नस्यात्'* यस प्रकारको अनुकूल तर्क प्रकृतमा सम्भव छैन । फलतः आकाशादिमा यदि अत्यन्ताभावको प्रतियोगिता सिद्ध हुँदैन । त्यस अवस्थामा आकाशादि अवृत्ति पदार्थहरूको व्यावृत्तिका लागि मिथ्यात्वका परिष्कारमा *'यस्याधिकरण यत्सत्'* यो अंश दिनाको कुनै आवश्यकता छैन ।

यसैगरेर संयोगसम्बन्धले घटको आधारभूत भूतलमा समवायादि अरू सम्बन्धविशेषको प्रवेश नगरेर सामान्यतः घट र घटाभावको विरोध मान्नुमा लाघव छ । संयोगेन घटका आधारमा संयोगेन घटाभावको विरोध मान्दाखेरि अनन्त सम्बन्धप्रवेशमूलक गौरव होला । हो संयोगेन घटका आधारमा जुन 'समवायेन घटो नास्ति' यस प्रकारको प्रतीति हुन्छ । उसको विषय समवायको अभाव हुन्छ, न कि घटको अभाव । भूतल र घटको आधाराधेयभाव *'इह भूतले घटः'* आदि प्रत्यक्ष अनुभूतिबाट सिद्ध हुनाको कारण घट 'अवृत्ति पदार्थ हो' यस्तो सन्देह नै गर्न सक्तैनौ । उपर्युक्त युक्तिहरूका आधारमा भन्न सकिन्छ कि यहाँ पनि अनुकूल तर्कको अभाव भएका कारण घटकै अभावको अनुमान गर्नसकिँदैन । यसरी यदि घट र घटाभावको

प्रतीतेरग्रमूलयोरेव संयोगतदभाववत्तयोपपत्तेः, तदा सन्मात्रनिष्ठात्यन्ताभाव-प्रतियोगित्वमेव मिथ्यात्वं मन्तव्यम् । (९)

न चैवं सतिभावाभावयोरविरोधात्तज्ज्ञानयोर्बाध्यबाधकभावो न स्यादिति वाच्यम्, भिन्नसत्ताकयोरविरोधेऽपि समसत्ताकयोर्विरोधात् । यत्र भूतले यस्य घटस्यात्यन्ताभावो व्यावहारिकः, तत्र स घटो न व्यावहारिक इति नियमात् । न चैवं सति 'शुक्तिरियं न रजत'मिति ज्ञानविषयीभूताभावस्य

सामानाधिकरण्य सम्भव छैन भन्ने हो भने तब मिथ्यात्वको परिष्कारमा सम्बन्धविशेषको पनि प्रवेश गराउनु भएन ।

यसैगरेर यदि संयोग र संयोगाभावको सामानाधिकरण्य हुँदैन । *'अग्रे वृक्षः कपिसंयोगी मूले न'* यस प्रतीतिका आधारमा वृक्षका अग्रभावमा कपिसंयोग र मूलभागमा उसको अभावसिद्ध हुन्छ, एउटै आधारमा दुवै रहँदैनन् भनिन्छ भने त्यस अवस्थामा मिथ्यात्वलाई प्रदर्शन गराउने शरीरमा अवच्छेदकविशेषलाई पनि प्रवेश गराउनुभएन । केवल सन्मात्रमा रहने भएको अत्यन्ताभावको प्रतियोगित्वलाई नै मिथ्यात्व मान्नुपर्‍यो । उक्त मिथ्यात्वसाधक अनुमानका द्वारा प्रपञ्चका आधारमा नै प्रपञ्चाभावको सिद्ध भएपछि भाव र अभावको विरोध नै रहँदैन र त्यसको बाध्यबाधकभाव पनि रहँदैन । त्यस अवस्थामा *'नेह नानास्ति किञ्चन'* यस श्रुतिद्वारा जन्य निष्प्रपञ्चत्व ज्ञान प्रपञ्चज्ञानको बाधक कसरी हुन्छ ? भन्न सकिँदैन । किनभने विभिन्न सत्ता भएका भाव र अभावको विरोध नभए पनि समान सत्ता भएका भाव र अभावको विरोध भने निश्चित छ । अर्थात् जुन भूतलमा जुन घटको व्यावहारिक अत्यन्ताभाव रहन्छ, त्यहाँ त्यस घटको व्यावहारिक भाव अर्थात् सत्ता सिद्ध हुनसक्तैन । हो प्रातीतिक सत्ता रहन्छ । यो नै अकाटच नियम हो ।

अर्को कुरा समानसत्ताक भाव र अभाव मान्दाखेरि *'शुक्तिरियं*

व्यावहारिकत्वेन पुरोवर्तिप्रतीतरजतस्य व्यावहारिकत्वापहारेऽपि प्रातीतिक-सत्त्वानपहाराद् बाधोत्तरकालेऽपि इदं रजतमिति प्रतीतिः स्यादिति वाच्यम्, तत्र 'इयं शुक्ति' रित्यपरोक्षप्रमया प्रातीतिकरजतोपादानाज्ञाननिवृत्तौ प्रातीतिकसत्त्वस्याप्यपहारात्, शुक्त्यज्ञानस्य प्रातीतिकरजतोपादानत्वेन तदसत्त्वे प्रातीतिकरजतासत्त्वस्यावश्यकत्वात् । अत एव यत्र परोक्षया-धिष्ठानप्रमया न भ्रमोपादानाज्ञाननिवृत्तिः, तत्र व्यावहारिकत्वापहारेऽपि

नरजतम्' यस प्रकारको बाध ज्ञानको विषय रजताभाव व्यावहारिक हो । अतः पुरोवर्ती प्रतीयमान रजतको व्यावहारिकत्व समाप्त भएपछि पनि प्रातीकत्व अपहृत हुँदैन । किनभने बाधज्ञान भएपछि पनि *'इदं रजतम्'* यस्तो प्रतीति भइरहनु पर्ने हो भन्न पनि मिल्दैन । किनभने त्यहाँ *'इयं शुक्ति'* यसरी अधिष्ठानको अपरोक्ष प्रभावबाट प्रातीतिक रजतको उपादानभूत अज्ञानको निवृत्ति भइसकेपछि प्रातीतिक रजतको पनि निवृत्ति भइहाल्छ । किनकि शुक्तिको अज्ञान नै प्रातीतिक रजतको उपादान कारण थियो । त्यो नरहेपछि प्रातीतिक रजतको असत्ता अनिवार्य नै छ । अतः जहाँ अधिष्ठानका परोक्ष प्रभावबाट भ्रमको उपादान भएको अज्ञानको निवृत्ति हुँदैन, त्यहाँ वस्तुको व्यावहारिकत्व अपहृत भएपछि पनि प्रातीकत्व भने रहिरहन्छ । जसरी ज्वरग्रस्त मान्छेलाई गुडका तीतोपनको प्रतीति हुन्छ । त्यसैगरेर अखण्ड ब्रह्मको साक्षात्कार हुनुभन्दा पहिले परोक्षबोधकाद्वारा प्रपञ्चको व्यावहारिकता समाप्त भए पनि त्यसको प्रतीति भने भइरहन्छ । हो, अधिष्ठानका साक्षात्कारबाट अज्ञानको निवृत्ति भएपछि भने त्यो प्रतीति पनि समाप्त हुन्छ ।

उपर्युक्त मिथ्यात्वलक्षणघटक 'उपाधि' पदको आधारमात्र अर्थ गर्दाखेरि अर्थान्तरता हुन्छ । किनभने वायुमा रहने भएको रूपका अत्यन्ताभावरूप प्रतियोगी भएर पनि रूप मिथ्या हुँदैन ।

प्रातीतिकत्वानपहारात् 'तिक्तो गुड' इत्यादिप्रतीतिरनुवर्तत एव। एवमखण्डब्रह्मसाक्षात्कारात्पूर्वं परोक्षबोधेन प्रपञ्चस्य व्यावहारिकत्वापहारेऽपि प्रतीतिरनुवर्तत एव, अधिष्ठानाज्ञाननिवृत्तौ तु नानुवर्तिष्यते। एतेन उपाधिशब्दनाधिकरणमात्रविवक्षयामर्थान्तरम्, वाय्वधिकरणकात्यन्ताभाव-प्रतियोगित्वेऽपि रूपस्यामिथ्यात्वाद्, अधिष्ठानविवक्षायां तु भ्रमोपादाना-ज्ञानविषयस्याधिष्ठानत्वेनान्योन्याश्रयत्वं ज्ञानस्य भ्रमत्वे विषयस्य मिथ्यात्वम्, विषयस्य मिथ्यात्वे च ज्ञानस्य भ्रमत्वमिति परास्तम्, उक्तरीत्या अधिकरणविवक्षायां दोषाभावात्। न च 'स एवाधस्ताद्' इति श्रुत्या

'उपाधि' पदको अधिष्ठान अर्थ गर्दाखेरि भने अन्योऽन्याश्रय दोष हुन्छ। किनभने भ्रमको उपादानभूत अज्ञानलाई अधिष्ठान भनिन्छ। अतः ज्ञानको भ्रम सिद्ध भएपछि विषयमा मिथ्यात्व सिद्ध हुन्छ र विषयको मिथ्यात्व सिद्ध भएपछि उसका ज्ञानमा भ्रमरूपता सिद्ध हुन्छ। द्वैतवादीका सबै आक्षेपहरू उक्त रीतिले उपाधि शब्दलाई अधिकरण अर्थ गर्दाखेरि समाप्त हुन्छन्। अर्थात् *'यस्याधिकरणम् यत्सत्'* यसप्रकार 'उपाधि' शब्दको स्वाधिकरण अर्थ गर्दाखेरि उक्त अर्थान्तर दोष रहँदैन। किनभने वायुमा रूपको प्रतीति नै हुँदैन। अतः यो प्रतीपन्नोपाधिशब्दबाट गृहीत हुनसक्तैन।

यदि भन्ने हो भने *"स एवाधस्तात्"* *(छा.उ.७।२५।१)* यस श्रुतिद्वारा प्रतिपादित अधोदेशादि उपाधिमा परमार्थतः ब्रह्मको अप्राप्ति छ। अतः ब्रह्ममा उक्त मिथ्यात्वको लक्षण अतिव्याप्त हुन्छ, त्यो भन्न पनि मिल्दैन। किनभने सर्वधर्मशून्य ब्रह्ममा अधोदेशवृत्ति अत्यन्ताभावको प्रतियोगित्वरूप धर्म पनि रहँदैन। अतः त्यहाँ लक्षण नजाने भएकाले कसरी अतिव्याप्ति हुन्छ ? यसरी ब्रह्म निर्धर्मिक हो भन्छौ भने त्यस अवस्थामा सत्यत्व धर्म पनि ब्रह्ममा कसरी रहन्छ ? तब *"सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म"*

प्रतिपन्ने देशकालाद्युपाधौ परमार्थतो ब्रह्मणोऽभावात्तत्रातिव्याप्तिरिति वाच्यम्, निर्धर्मके तस्मिन्नभावप्रतियोगित्वरूपधर्माभावात् । न चैवंसत्यत्वमपि तत्र न स्यात्, तथा च 'सत्यं ज्ञानमनन्त'मित्यादिश्रुतिव्याकोप इति वाच्यम्, अधिकरणातिरिक्ता-भावानभ्युपगमेनोक्तमिथ्यात्वाभावरूपसत्यत्वस्य ब्रह्मस्वरूपत्वाविरोधात् । एतेन स्वप्रकाशत्वाद्यपि व्याख्यातम् । परप्रकाश्यत्वाभावो हि स्वप्रशाशत्वम्, कालपरिच्छेदाभावो नित्यत्वम्, देशपरिच्छेदाभावो विभुत्वम्, वस्तु-परिच्छेदाभावः पूर्णत्वमित्यादि । तथा च भावरूपधर्मानाश्रयत्वेऽपि ब्रह्मणः सर्वधर्माभावरूपतया न काप्यनुपपत्तिरिति सर्वमवदातम् ॥ (१०)

इति अद्वैतसिद्धौ सदसद्विलक्षणत्वरूपद्वितीयमिथ्यात्वविचारः ।

(तै.उ.२।१।१) इत्यादि ब्रह्मगत सत्यत्वप्रतिपादक श्रुतिबाध हुन्छ भन्ने सन्देह गर्नु उचित छैन । किनभने अधिकरणदेखि बाहेक अभाव मानिँदैन । अतः मिथ्यात्वाभावरूप सत्यत्व नै ब्रह्मरूप हुनमा कुनै विरोध छैन । यसै प्रकारको व्याख्या स्वप्रकाशत्वादि धर्मको पनि गर्नुपर्दछ । अर्थात् परप्रकाशत्वको अभाव स्वप्रकाशत्व, कालपरिच्छेदाभावनित्यत्व, देशपरिच्छेदाभाव विभुत्व र वस्तुपरिच्छेदाभावपूर्णत्व हो । फलतः भावरूप धर्मको आश्रय नभएको कारण ब्रह्मलाई निर्धर्मक भनिन्छ । अतः कुनै पनि अनुपपत्ति रहँदैन । अर्थात् निर्दुष्ट छ । (१०)

अद्वैतसिद्धिको सदसद्विलक्षणत्वरूपद्वितीयमिथ्यात्वविचारको नेपाली अनुवाद सकियो ।



६. तृतीयमिथ्यात्वविचारः

ज्ञाननिवर्त्यत्वं वा मिथ्यात्वम्। ननु, उत्तरज्ञाननिवर्त्ये पूर्वज्ञाने अतिव्याप्तिः, मुद्‌गरपातादिनिवर्त्ये च घटादावव्याप्तिः, ज्ञानत्वेन ज्ञाननिवर्त्यत्वविवक्षायामप्ययं दोषः, अधिष्ठानसाक्षात्कारत्वेन निवर्त्ये शुक्तिरजतादौ च ज्ञानत्वेन ज्ञाननिवर्त्यत्वाभावात् साध्यविकलता,

---

नेपालीमा अर्थ :– [1]ज्ञाननिवर्त्यत्व नै मिथ्याको लक्षण सिद्ध हुन्छ ।

द्वैतवादी :– ज्ञाननिवर्त्यत्वरूप मिथ्यात्वलक्षण त्यस ज्ञानमा अतिव्याप्त छ। जसको निवृत्ति आफ्नो उत्तरवर्ती ज्ञानका द्वारा हुन्छ। यसैगरेर मुद्‌गरका चोटले फुटेको घटादिमा अव्याप्ति हुन्छ। किनभने त्यो मिथ्या भए तापनि ज्ञानद्वारा निवृत्त अर्थात् नाश नभएर मुद्‌गरका प्रहारबाट भएको हो। यद्यपि ज्ञानत्वेनरूपेण ज्ञान जसको निवर्तक हुन्छ, त्यो मिथ्या हो। पूर्व ज्ञानको निवर्तक जसलाई उत्तर ज्ञान भनिन्छ। त्यो ज्ञानत्वेनरूपेण निवर्तक होइन। अपितु विशेष गुणत्वेन निवर्तक हो। किनभने वैशेषिकहरूको यस्तो सिद्धान्त छ कि आत्मादि विभु द्रव्यहरूको विशेष गुण आफ्नू पूर्ववर्ती विशेष गुणको निवर्तक हुन्छ। जस्तै आत्मामा पहिलो ज्ञान हुन्छ। त्यसपछि इच्छा अथवा ज्ञानान्तर हुन्छ। त्यसमा प्रथम ज्ञानको नाश हुन्छ। त्यसपछि हुने भावी इच्छा अथवा ज्ञानान्तररूप विशेष गुणबाट हुन्छ। फलतः पूर्व ज्ञानको जुन उत्तर ज्ञानबाट निवृत्ति हुन्छ, त्यो उत्तर ज्ञान विशेष

---

१. *"अज्ञानस्य स्वकार्येण वर्तमानेन प्रविलीनेन वा सह ज्ञानेन निवृत्तिर्बाधः।"* अर्थात् आफ्नू वर्तमान या प्रविलीन कार्यसहित अज्ञानको तत्त्वज्ञानद्वारा निवृत्तिको नाम नै बाध हो। – विवरण।

ज्ञानत्वव्याप्यधर्मेण ज्ञाननिवर्त्यत्वविवक्षायां ज्ञानत्वव्याप्येन स्मृतित्वेन ज्ञाननिवर्त्ये संस्कारे अतिव्याप्तिरिति चेत्, न ज्ञानप्रयुक्तावस्थितिसामान्य-विरहप्रतियोगित्वं हि ज्ञाननिवर्त्यत्वम् । (१)

अवस्थितिश्च द्वेधा, स्वरूपेण कारणात्मना च सत्कार्यवादा-भ्युपगमात् । तथा च मुद्गरपातेन घटस्य स्वरूपेणावस्थितिविरहेऽपि कारणात्मनावस्थितिविरहाभावाद् ब्रह्मज्ञानप्रयुक्त एव स इति नातीतघटा-

---

गुणत्वेन नै निवर्तक हुन्छ । ज्ञानत्वेन होइन । अतः ज्ञानत्वेन ज्ञाननिवर्त्यत्वरूप मिथ्यात्व लक्षणको त्यहाँ अतिव्याप्ति हुँदैन । तथापि मुद्गरपातनिवर्त्यत्व घटादिमा अव्याप्ति स्थिर हुन्छ । ज्ञानत्वेन ज्ञाननिवर्त्यत्वको विवक्षा हुँदाखेरि शुक्तिरजतमा साध्यविकलता पनि रहन्छ । किनभने शुक्तिरजतको निवर्तक जुन शुक्ति ज्ञान छ, त्यो [1]अधिष्ठानसाक्षात्कारणत्वेन निवर्तक हो, ज्ञानत्वेन निवर्तक होइन । साक्षात्कारत्वेन ज्ञाननिवर्त्यत्वको सङ्ग्रह गर्नका लागि ज्ञानत्वव्याप्य धर्मबाट ज्ञाननिवर्त्यत्वको विवक्षा हुँदाखेरि स्मृतिज्ञानबाट निवर्तनीय संस्कारमा अतिव्याप्ति होला । किनभने स्मृति ज्ञान पनि ज्ञानत्वव्याप्य स्मृतित्वेन नै संस्कारको निवर्तक हुन्छ । (१)

अद्वैतवादी :– तपाईंको आक्षेप सङ्गतिपूर्ण छैन । किनभने ज्ञाननिवर्त्यत्वको अर्थ हो ज्ञानप्रयुक्त अवस्थिति सामान्यको प्रतियोगिता । [2]कार्यको अवस्थिति दुई प्रकारको हुन्छ । १. स्वरूपेण

---

१. अधिष्ठानको सामान्य ज्ञान अध्यस्तको निवर्तक हुँदैन । अपि तु साक्षात्कार, नत्रभने श्रवणबाट आत्माको अज्ञान नष्ट होला । श्रवणपछि मनन र निदिध्यासन निरर्थक हुन जालान् ।

२. *"ज्ञाननिवर्त्यत्वं मिथ्यात्वम्"* विवरणकारको यस लक्षणमा तत्त्वबोधकवाचक ज्ञानपदको उत्तर तृतीया विभक्ति ज्ञापकत्वरूप हेतुताको बोधक हो । निवृत्तिको अर्थ अत्यन्ताभाव हो । त्यसका प्रतियोगीलाई निवर्त्य भनिन्छ । ज्ञान र अत्यन्ताभावलाई व्याप्यव्यापक भनिन्छ । यसरी परिष्कृत लक्षण यस्तो हुन्छ *"तत्त्वज्ञानव्यापकात्यन्ताभावप्रतियोगित्वं मिथ्यात्वम् ।"* यसै कुरालाई व्यक्त गर्नका लागि सन्तुलित पदावली यहाँ प्रयोग गरिएको छ । जस्तै *"ज्ञानप्रयुक्तावस्थितिसामान्यविरहप्रतियोगित्वम् ।"*

दावव्याप्तिः । अत एवोत्तरज्ञाननिवर्त्ये पूर्वज्ञाने न सिद्धसाधनम्, न वा वियदादौ ब्रह्मज्ञाननाश्यत्वेऽपि तद्वदेव मिथ्यात्वासिद्ध्यार्थान्तरम्, उत्तरज्ञानेन लीनस्य पूर्वज्ञानस्य स्वकारणात्मनावस्थानादवस्थितिसामान्य विरहानुपपत्तेः । शशविषाणादावस्थितिसामान्यविरहेऽपि तस्य ज्ञानप्रयुक्तत्वाभावान्नातिव्याप्तिः । (२)

शुक्तिरजतादेश्चापरोक्षप्रतीत्यन्यथानुपपत्त्या प्रतिभासकाले अवस्थि-

---

र २. कारणरूपेण । वेदान्तमा पनि साङ्ख्यदर्शनको जस्तै सत्कार्यवाद मानिन्छ । अर्थात् उत्पत्ति भन्दा पहिले र नाश भएपछि पनि कार्यको स्थिति कारणमा तबसम्म मानिन्छ जबसम्म कारण रहिरहन्छ । अतः *"वर्तमानेन प्रविलीनेन कार्येण सह"* भन्ने यस विवरणवाक्यमा *'वर्तमान'* पदबाट कार्यको विद्यमानरूप अथवा स्वरूप र *'प्रविलीनेन'* पदबाट कार्यको कारणरूपेण अवस्थान प्रतिपादित हो । फलतः मुद्गरपातपछि घटको स्वरूपेण स्थिति वा अवस्थिति नरहे तापनि मृत्तिकारूपबाट स्थिति रहन्छ । मृत्तिकाको आफ्नू कारणमा, त्यसका कारणको पनि उसका आफ्ना कारणमा अन्ततोगत्वा प्रपञ्चको मूलाज्ञानरूप कारणमा अवस्थिति रहन्छ । कारणरूपेण पनि अवस्थितिको अभाव चाहिँ ब्रह्मज्ञान भएपछि नै हुन्छ । अतः विनष्ट घटमा *"ज्ञाननिवर्त्यत्व"* अथवा *"अधिष्ठानसाक्षात्कारप्रयुक्तावस्थितिसामान्यविरहप्रतियोगित्व"* लक्षण अतिव्याप्त हुँदैन । (२)

अत एव उत्तर ज्ञानबाट निवर्त्यपूर्वक ज्ञानमा न ता सिद्धसाधनता छ न आकाशादिमा मिथ्यात्वको असिद्धि भएबाट अर्थान्तरता नै छ । किनभने उत्तरज्ञानबाट विनाशित पूर्वज्ञान सर्वथा नष्ट नभएर कारणरूपेण अवस्थित रहन्छ । किन्तु आकाशादिको निवृत्ति अधिष्ठानतत्त्वको साक्षात्कारबाट सर्वथा हुन्छ । अतः त्यसमा

त्यङ्गीकारान्न बाधकज्ञानं विना तद्विरह इति न साध्यविकलता । अत एवोक्तं विवरणाचार्यैः अज्ञानस्य स्वकार्येण प्रविलीनेन वर्तमानेन वा सह ज्ञानेन निवृत्तिर्बाध इति । वार्तिककृद्भिश्चोक्तम् "तत्त्वमस्यादिवाक्योत्थ-सम्यग्धीजन्ममात्रतः । अविद्या सह कार्येण नासीदस्ति भविष्यति ॥' इति । 'सह कार्येणनासी' दिति लीनेन कार्येण सह निवृत्त्यभिप्रायम्, 'सह कार्येण न भविष्यती' ति तु भाविकार्यनिवृत्त्यभिप्रायमित्यन्यदेतत् ।

मिथ्यात्व निश्चित छ । शशशृङ्गादिको अत्यन्ताभाव या अवस्थिति सामान्यको विरह हो । किन्तु त्यो ज्ञान प्रयुक्त होइन । अपितु स्वतः नै हो । अतः शशशृङ्गादिमा पनि अतिव्याप्ति हुँदैन । शुक्तिरजतादिको प्रतीतिकालमा सत्ता मानिन्छ । अन्यथा त्यसको अपरोक्ष भान हुन नसक्ला । अतः बाधक ज्ञानका विना शशशृङ्गादिका सरह त्यसको अत्यन्ताभाव हुँदैन । अतः शुक्तिरजतरूप दृष्टान्तमा साध्यविकलता या उक्त मिथ्यात्वको अभाव छ । कार्यको दुई प्रकारको अवस्थिति र ज्ञान प्रयुक्त विरहलाई ध्यानमा राखेर नै विवरणकार श्रीप्रकाशात्मायतिले भन्नुभएको छ *"अज्ञानस्य स्वकार्येण प्रविलीनेन वर्तमानेन वा सह ज्ञानेन निवृत्तिर्बाधः"* (पञ्चपादिका विवरण) बृहदारण्यक भाष्यका वार्तिककार श्रीसुरेश्वराचार्यले पनि भन्नुभएको छ *"तत्त्वमस्यादिवाक्योत्थसम्यग्धीजन्ममात्रतः । अविद्या सहकार्येण नासीदस्ति भविष्यति ॥" (वार्तिक ४।४।४९७) 'तत्त्वमसि' (छा.उ.६।८।७)* आदि महावाक्यहरूद्वारा जन्य प्रभारूप अखण्डाकारचरमवृत्तिको जन्ममात्रबाट कार्यसहित अविद्याको *'नासीत्, नास्ति, न भविष्यति'* यस प्रकारको त्रैकालिक अभाव हुन्छ । यहाँ अतीत कार्यसहित अविद्याको निवृत्तिलाई मनमा राखेर भनिएको छ *'सहकार्येण नासीत् ।'* त्यसै गरेर भावी कार्यसहित अविद्यानिवृत्तिका अभिप्रायले भनिएको छ *"सहकार्येण नभविष्यति ।"* यो विचारान्तर हो ।

रूप्योपादानमज्ञानं स्वकार्येण वर्तमानेन लीनेन वा सहाधिष्ठानसाक्षात्कारान्निवर्तते । तत्तद्भ्रमोपादानानां अज्ञानानां भेदाभ्युपगमादिति न दृष्टान्ते साध्यवैकल्यम्, मुद्गरपातानन्तरं घटो नास्तीति प्रतीतिवदधिष्ठानज्ञानानन्तरं शुक्त्यज्ञानं तद्गतरूप्यं च नास्तीति प्रतीतेः सर्वसम्मतत्वात् । (३)

ज्ञानत्वव्याप्यधर्मेण ज्ञाननिवर्त्यत्वमित्यपि साधु उत्तरज्ञानस्य

शुक्तिरजतको उपादानभूत अज्ञान आफ्नू वर्तमान या लीन कार्यका साथ अधिष्ठान-साक्षात्कारकाद्वारा निवृत्ति हुन्छ । एकपटक उक्त अज्ञानको नाश भएपछि कालान्तरमा न त्यो भ्रम हुन्छ न त्यसको निवृत्ति नै हुन्छ भन्न मिल्दैन । किनभने तत्तत् रजतभ्रमका उपादानभूत अज्ञान नाना मानिएका छन् । तत्तत्कालीन अधिष्ठानज्ञानद्वारा तत्तत् अज्ञानको निवृत्ति हुन्छ । अतः दृष्टान्तमा साध्यविकलता दोष कदापि प्रसक्त हुँदैन । किनभने मुद्गरपातपछि *"घटो नास्ति"* यस प्रकारको प्रतीति हुन्छ । त्यसैगरेर अधिष्ठानसाक्षात्कारका अनन्तर *'शुक्त्यज्ञानं शुक्तिरूप्यञ्च नास्ति ।'* यसप्रकारको अनुभूति सर्वसम्मत हो । (३)

ज्ञानत्वव्याप्य साक्षात्कारादि धर्मले ज्ञाननिवर्त्यत्व मिथ्यात्व हो भन्नु पनि समीचीन हो । उत्तर ज्ञान जुन पूर्व ज्ञानको निवर्तक हुन्छ, त्यो ज्ञानव्याप्य धर्मले हुँदैन । अपितु इच्छाद्वेषादि रहने भएको उत्तर विशेषणत्वरूपबाट अथवा उत्तर कालीनत्वेनबाट हुन्छ । अतः उत्तर ज्ञाननिवर्त्य पूर्वज्ञानमा सिद्धसाधनता हुँदैन । न इच्छादिबाट अनिवर्तनीय स्मृतित्वेनरूपेण ज्ञाननिवर्त्यत्व संस्कारमा अतिव्याप्ति छ । किनभने स्मृतिज्ञानमा संस्कार नष्ट नभएर अझ अधिक दृढ हुन्छ । यो तथ्य अनुभवसिद्ध हो । प्रत्येक पटकको स्मरणबाट उत्पन्न नयाँ नयाँ संस्कारहरूबाट पुराना संस्कारहरू सबल हुनु नै संस्कारको दृढता हो । जसरी

पूर्वज्ञाननिवर्तकत्वञ्च न ज्ञानत्वव्याप्यधर्मेण ? किन्त्विच्छादिसाधारणे-नोदीच्यात्मविशेषगुणात्वेन उदीच्यत्वेन वेति न सिद्धसाधनादि । नापीच्छाद्यनिवर्त्ये स्मृतित्वेन ज्ञाननिवर्त्ये संस्कारे अतिव्याप्तिः स्मृतित्वेन स्मृतेः संस्कारनिवर्तकत्वेमानाभावात् । स्मृतौ हि जातायां संस्कारो दृढो भवतीत्यनुभवसिद्धम् । तेषां दृढत्वं च समानविषयकसंस्कारानेकत्व-मित्यदोषः । वस्तुतस्तु साक्षात्कारत्वेन ज्ञाननिवर्त्यत्वं विवक्षितम्, अतो न पूर्वोक्तदोषः । नापि निश्चयत्वेन ज्ञानत्वव्याप्यधर्मेण ज्ञाननिवर्त्ये संशये अतिव्याप्तिरिति सर्वमवदातम् ॥ (४)

इति अद्वैतसिद्धौ सदसद्विलक्षणत्वरूप तृतीय मिथ्यात्वविचारः ।

एउटा निर्बल तन्तु पनि अरू अनेक तन्तुहरूबाट बलिष्ठ हुन्छ । त्यसै गरेर नयाँ नयाँ संस्कारहरूबाट सम्बलित भएर पुराना संस्कारहरू दृढ हुन्छन् । यदि प्रत्येक स्मरणबाट त्यसको संस्कार नष्ट हुँदै जाने हो भने त्यस अवस्थामा सम्बलन कसमा हुने ? वस्तुतः ज्ञानत्व व्याप्य साक्षात्कारत्वरूपबाट नै ज्ञाननिवर्त्यत्व यहाँ विवक्षित हो । अतः स्मृतित्वरूपेण ज्ञाननिवर्त्यत्व संस्कारमा रहेता पनि त्यसमा अतिव्याप्ति हुँदैन । किनभने न ता स्मृतिमा साक्षात्कारता रहन्छ र न स्मृतिज्ञान साक्षात्कारत्वेन संस्कार निवर्तक नै हो । निश्चयज्ञानमा संशयको निवर्तकता पनि ज्ञानत्वव्याप्य निश्चयत्वेन हुन्छ, साक्षात्कारत्वेन हुँदैन । अतः संशयमा पनि संशयमा अतिव्याप्ति हुँदैन । यसरी उक्त लक्षण सर्वथा अवदात अर्थात् निर्दुष्ट छ । (४)

अद्वैतसिद्धिको सदसद्विलक्षणत्वरूप तृतीयमिथ्यात्वविचारको नेपाली अनुवाद सकियो ।



७. चतुर्थमिथ्यात्वविचारः

स्वाश्रयनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्वं वा मिथ्यात्वम् । तच्च स्वात्यन्ताभावाधिकरण एव प्रतीयमानत्वम्, अतः पूर्ववैलक्षण्यम् । दूषणपरिहारश्च पूर्ववत् । न च संयोगिनि समवायिनि वा देशे तदत्यन्ताभावासम्भवः, सम्भवे तूपादानत्वाद्यनुपपत्तिरिति वाच्यम्, काले सहसम्भववद् देशेऽपि

नेपालीमा अर्थ :– अथवा आफ्नू आश्रयमा रहने भएको अत्यन्ताभावको प्रतियोगित्व नै मिथ्यात्व हो । स्वाश्रयगतात्यन्ताभावप्रतियोगित्वको तात्पर्य मिथ्या वस्तुको आफ्नू अत्यन्ताभावका अधिकरणमा प्रतीयमानत्व हो । अतः पूर्वोक्त द्वितीय लक्षण अर्थात् *"प्रतिपन्नोपाधौ त्रैकालिकनिषेध प्रतियोगित्व"* बाट यो चतुर्थ लक्षणाको वैलक्षण्य हुन्छ, पुनरुक्ति हुँदैन । यस लक्षणमा उद्भावित दोषहरूको परिहार पूर्वद्वितीय लक्षणमा प्रदर्शित रीतिबाट गर्नुपर्दछ ।

घटादिको आफ्नू संयोगी भूतलादिमा अथवा समवायी कपालादिमा अत्यन्ताभाव सम्भव छैन । सम्भव भयो भने समवायिकारणताको अनुपपत्ति हुन्छ भन्नमिल्दैन । किनभने जसरी घटको अधिकरणभूत कालमा कालिक सम्बन्धबाट घटात्यन्ताभाव सम्भव छ, त्यसरी नै घटको संयोगी या समवायी देशमा पनि त्यसको अत्यन्ताभाव किन रहन सक्तैन ? समवायी देशमा प्रागभाव रहने हुँदा समवायिकारणता पनि उपपन्न भइहाल्दछ । घटात्यन्ताभावको अधिकरणमा घटको प्रागभाव रहन सक्तैन भन्ने कुनै नियम छैन । किनभने घटोत्पत्तिका पूर्वकालमा कालिक

सहसम्भवाविरोधात्, प्रागभावसत्त्वेनोपादानत्वाविरोधाच्च । न च अत्यन्ताभावाधिकरणे प्रागभावस्याप्यनुपपत्तिरितिवाच्यम्, काले व्यभिचारात् । न च काले प्रागभावात्यन्ताभावयोः सामानाधिकरण्यमिदानीं घटात्यन्ताभावः, इदानीं घटप्रागभाव इति प्रतीतिबलादङ्गीकृतम्, देशे तु तदुभयसामानाधिकरण्ये न किञ्चिदपि प्रमाणमिति वाच्यम्, मिथ्यात्वानुमितेः श्रुत्यादेश्च प्रमाणत्वात् । विषमसत्ताकभावाभवयोरविरोधः पूर्वमुपपादितः ।

सम्बन्धले घटात्यन्ताभाव पनि रहन्छ र घटप्रागभाव पनि रहन्छ । *'अतः यस्य यदा यत्र अत्यन्ताभावः, तस्य तदा तत्र न प्रागभावः'* यो नियम कालमा व्यभिचरित हुने हुनाले असङ्गत हुन्छ । जस्तै कालमा घटको प्रागभाव र अत्यन्ताभाव *'इदानीं घटप्रागभावा-त्यन्ताभावौस्तः'* यस अनुभव प्रमाणका आधारमा मानिन्छ । त्यस्तै घटका अधिकरणमा घटात्यन्ताभाव प्रक्रान्त मिथ्यात्वानुमान तथा *'नेह नानास्ति'* आदि श्रुति प्रमाणबाट प्रमाणित हुन्छ । न्यूनाधिक सत्ता भएको भावाभावको विरोध हुँदैन ।

"शशविषाणम्[1]*"* यस शब्दलाई सुनेर शशशृङ्गको प्रतीति अवश्य हुन्छ । अतः आफ्ना अत्यन्ताभावका अधिकरणमा प्रतीयमान शशविषाणादि पनि हुन् । तिनलाई पनि मिथ्या भन्नु पर्दछ । किन्तु अद्वैत वेदान्त तिनलाई असत् मान्दछ, मिथ्या या अनिर्वचनीय मान्दैन भन्नु उचित होइन । किनभने आफ्ना अत्यन्ताभावका अधिकरणमा केवल प्रतीयमानता मात्र नभएर सत्त्वेन प्रतीयमानता विवक्षित छ । शशशृङ्गादिको कहीँ पनि सत्त्वेन प्रतीति छैन । *"तद्धयेके आहुरसदेवेदमग्र आसीत्"* *(छा.उ.६।२।१)* यस श्रुतिवाक्यद्वारा असत्को पनि सत्ता प्रतीति हुन्छ । अतः सत्त्वेन प्रतीयमानत्व भने

---

१. *"अत्यन्तासत्यपि ज्ञानमर्थे शब्दः करोति हि"* अर्थात् शशविषाणादि अत्यन्त अभाव पदार्थहरूको पनि ज्ञान शब्दले गराउँदछ । – कुमारिल भट्ट, श्लोकवार्तिक ।

न च असत्यतिव्याप्तिः, स्वात्यन्ताभावाधिकरण एव सत्त्वेन प्रतीयमानत्वस्य विवक्षितत्वात् । न च 'तद्धैक आहुरसदेवेदमग्र आसी' दिति श्रुत्या असतः सत्त्वप्रतीतेस्तत्रातिव्याप्तिर्दुष्परिहरेतिवाच्यम्, 'सदेवेदमग्र आसी' दित्यस्यार्थस्याभाव एव नञा प्रतिपाद्यते, न त्वसतः सत्त्वम्, विरोधात्, अतो नातिव्याप्तिः । सर्वं चान्यत् पूर्वोक्तमेवानुसन्धेयमित्युपरम्यते ।

इति अद्वैतसिद्धौ सदसद्विलक्षणत्वरूप पचतुर्थमिथ्यात्वविचारः ।

पनि शशशृङ्गादि असत् पदार्थहरूमा अतिव्याप्ति हुन्छ भन्न पनि मिल्दैन । किनभने *"असद् आसीत्"* यस वाक्यको तात्पर्य *"सत् न आसीत्"* यस अर्थमा हुन्छ । असत्का सत्ताको प्रतिपादनमा हुँदैन । किनभने *'असद् आसीत्'* यस्तो भन्नु अत्यन्त विरुद्ध हो । अतः असत्मा सत्त्वेन प्रतीयमानता नरहनाको कारण अतिव्याप्ति हुँदैन । यसभन्दा बढी पूर्वोक्त द्वितीय लक्षणमा आक्षेपसमाधानको चर्चा गरिसकिएको छ । अतः यत्ति नै भनेर विरत भइन्छ ।

अद्वैतसिद्धिको सदसद्विलक्षणत्वरूप चतुर्थमिथ्यात्वविचारको नेपाली अनुवाद सकियो ।



८. पञ्चममिथ्यात्वविचारः

सद्विविक्तत्वं वा मिथ्यात्वम् । सत्त्वं च प्रमाणसिद्धत्वम् । प्रमाणत्वं च दोषासहकृतज्ञानकरणत्वम्, तेन स्वप्नादिवत्प्रमाणसिद्धभिन्नत्वेन मिथ्यात्वं सिध्यति । प्रमाणसिद्धत्वं चाबाध्यत्वव्याप्यमित्यन्यत् । अत्राप्यसति निर्धर्मके

नेपालीमा अर्थ :– अथवा मिथ्यात्वको लक्षण 'सद्भिन्नत्व' हो । प्रमाणसिद्ध वस्तुलाई सत् भनिन्छ । दोषाजन्य अर्थात् प्रमारूप ज्ञानलाई 'प्रमा' भनिन्छ । अतः प्रमाणसिद्धवस्तु भन्दा भिन्न भएको कारण प्रपञ्च त्यसै पनि मिथ्या सिद्ध हुन्छ । जस्तै स्वप्नदृष्ट गजादि । प्रमाणसिद्धको 'अवाध्यत्वव्याप्यत्व' अर्थ पनि गर्न सकिन्छ । 'सद्विविक्तत्वं वा मिथ्यात्वम्' यस लक्षणमा पनि खपुष्पादि असत् पदार्थहरू र निर्धर्मक ब्रह्ममा अतिव्याप्तिको निवारण गर्नका लागि 'सत्त्वेन प्रतीयमानत्व' विशेषण दिनु पर्दछ । त्यसबाट असत् र ब्रह्म दुवै पदार्थको निवृत्ति हुन्छ । किनभने ती दुवै कहीँ पनि सत्त्वेन प्रतीयमान या सत्त्वप्रकारक प्रतीतिको विषय अर्थात् विशेष्य हुँदैन । अतः एव न्यायामृतकारको जुन आक्षेप थियो कि सत्त्वको अर्थ सत्ता जातिको अधिकरणता हो ? अथवा अवाध्यत्व हो ? अथवा ब्रह्मत्वरूप ? प्रथम कल्पमा असम्भव दोष छ । किनभने आविद्यक जाति वेदान्ती मान्दछन् । (यहाँ आविद्यकको अर्थ हुन्छ – अविद्याप्रयुक्त । घटादिमा सत्ता

ब्रह्मणि चादिव्याप्तिवारणाय सत्त्वेन प्रतीयमानत्वं विशेषणं देयम्, तयोः सत्त्वप्रकारकप्रतीतिविषयत्वाभावात्। अत एव सद्विविक्तत्वमित्यत्र सत्त्वं सत्ताजात्यधिकरणत्वं वा ? अबाध्यत्वं वा ? ब्रह्मरूपत्वं वा ? आद्ये घटादावविद्यकजातेस्त्वयाभ्युपगमेनासम्भवः, द्वितीये बाध्यत्वरूपमिथ्यात्वपर्य-

---

जातिको भान अविद्याको कृपाबाट नै हुनसक्तछ। वस्तुतः सत्तामा घट छ तर घटमा सत्ता छैन। किनभने सत् नै सत्ता हो "प्रकृत्यर्थातिरेकेण प्रत्ययार्थो न गम्यते। सत्तेत्यत्र ततः स्वार्थस्तद्धितोऽत्र भवन्भवेत्" अर्थात् "सतो भावः सत्ता" यस प्रकार यदि 'सत्' पदबाट भावार्थक 'तल्' प्रत्यय गरिन्छ। त्यसपछि सत्त्वरूप प्रकृत्यर्थदेखि भिन्न प्रत्ययार्थ सम्भव छैन। अतः देव एव देवताका समान 'सदेव सत्ता' यस्तो नै अर्थ यहाँ विवक्षित छ। 'तल' रूप तद्धित् प्रत्यय स्वार्थमा मानिन्छ। यसरी सत्तामा आश्रित प्रपञ्चलाई 'अविद्यक' भन्नु नितान्त युक्तियुक्त छ। दोस्रो 'अबाध्यत्वं सत्त्वम्' कल्प यदि मान्ने हो भने त्यस अवस्थामा अबाध्यरूप सत्देखि भिन्न अथवा बाध्यलाई मिथ्या मान्दा द्वितीय र तृतीय लक्षणमा पुनरुक्ति हुन्छ। तेस्रो 'ब्रह्मरूपत्वं सत्त्वम्' पक्षमा 'सिद्धसाधनता' दोष हुन्छ। किनभने प्रपञ्चलाई ब्रह्मदेखि भिन्न सबैले मान्दछन्। न्यायामृतकारका यी सबै विकल्प समाप्त हुन्छन्। किनभने उपर्युक्त तीनै विकल्पहरू हामी मान्दैनौं। ती भन्दा भिन्नै हाम्रो सत्त्वको परिभाषा हो "प्रमाणसिद्धत्व।"

यस 'सद्भिन्नत्वं मिथ्यात्वम्' लक्षणमा प्रसक्त सिद्धसाधनतादि दोषहरूलाई परिहार गर्नका लागि 'सदसत्त्वानधिकरणत्वरूप' प्रथम मिथ्यात्वलक्षणमा प्रदर्शित युक्तिहरू अनुसन्धेय छन्। मिथ्यात्वानुमानमा दृष्टान्तरूप शुक्तिरजतादिको अनलीकतादिको

वसानम्, तृतीये सिद्धसाधनमिति निरस्तम्, अनभ्युपगमादेव । सदसद्विलक्षण-त्वपक्षोक्तयुक्तयश्चात्रानुसन्धेयाः । अवशिष्टं च दृष्टान्तसिद्धौ वक्ष्यामः ।

इति अद्वैतसिद्धौ सदसद्विलक्षणत्वरूप पञ्चममिथ्यात्वनिरुक्तिः ।

अवशिष्टविचार दृष्टान्तनिरूपणका अवसरमा [१]असत्ख्याति आदिको निराकरण गर्दाखेरि उल्लेख गरिनेछ ।

अद्वैतसिद्धिको सदसद्विलक्षणत्वरूपमिथ्यात्वमिथ्यात्वविचारको
नेपाली अनुवाद सकियो ।



---

१. न्यायामृतकारभन्दा धेरै पहिले वेदान्तदेशिकले मिथ्यात्वका ७ विकल्प उठाएका थिए । ती हुन् – किमिदं मिथ्यात्वमभिप्रेतम्, १. तुच्छत्वम् ? उत २. अन्यथाख्याति-विषयत्वम् ? उत ३. सदसद्विलक्षणत्वम् ? अथवा ४. प्रतिपन्नोपाधौ निषेध-प्रतियोगित्वरूपम् ? अथवा ५. स्वात्यन्ताभावसमानाधिकरणतया प्रतीयमानत्वम् ? यद्वा ? यद्वा ६. सत्यब्रह्मविलक्षणत्वम् ? यद्वा ७. अन्यदेव किञ्चित् ? (शतदूषणी) यी सबै विकल्पहरूको प्रत्यालोचनाको बाटो पनि अद्वैतसिद्धिका यसै सन्दर्भमा प्रशस्त हुन्छ ।

९. मिथ्यात्वमिथ्यात्वविचारः

ननु उक्तमिथ्यात्वस्य मिथ्यात्वे प्रपञ्चसत्यत्वापातः, एकस्मिन् धर्मिणि प्रसक्तयोः विरुद्धधर्मयोरेकमिथ्यात्वे अपरसत्यत्वनियमात्, मिथ्यात्वसत्यत्वे च तद्वदेव प्रपञ्चसत्यत्वापत्तेः, उभयथाप्यद्वैतव्याघात इति चेन्न, मिथ्यात्व-मिथ्यात्वेऽपि प्रपञ्चसत्यत्वानुपपत्तेः । तत्र हि विरुद्धयोर्धर्मयोरेकमिथ्यात्वे अपरसत्यत्वम्, यत्र मिथ्यात्वावच्छेदकमुभयवृत्ति न भवेत्, यथा परस्पर-विरहरूपयो रजतत्वतदभावयोः शुक्तौ, यथा वा परस्परविरहव्यापकयो

नेपालीमा अर्थ :– द्वैतवादी :– माथि उल्लेख भएको पञ्चविध मिथ्यात्वधर्म यदि मिथ्या अर्थात् वाधित हो भने त्यस अवस्थामा प्रपञ्चरूपी धर्मी सत्य होला । किनभने एकधर्मी किं वा प्रपञ्चमा प्राप्त (सत्यत्व र मिथ्यात्व) दुईथरी विरोधी धर्महरू मध्ये एउटा (मिथ्यात्व) धर्म मिथ्या भएमा अर्को सत्यत्व धर्म सत्य या अबाधित हुनु निश्चित छ । यदि उक्त मिथ्यात्व धर्मलाई सत्य मान्ने हो भने त्यस अवस्थामा मिथ्यात्व धर्म सरह प्रपञ्चरूप धर्मीलाई पनि सत्य मान्नु पर्ने हुन्छ ।

अद्वैतवादी :– मिथ्यात्वधर्मको निषेध भएपछि पनि प्रपञ्चगत सत्यत्व धर्म सत्य हुनसक्तैन । किनभने त्यहाँ दुई विरोधी धर्महरू मध्ये एउटाको मिथ्या या निषिद्ध हुँदाखेरि अर्को धर्म सत्य हुनेगर्दछ । जहाँ अथवा जुन ठाउँमा मिथ्यात्व या निषेध्यताको अवच्छेदकजाति दुवै धर्ममा समानरूपले रहेका छन् । जस्तै परस्पराभावरूप रजतत्व र रजतत्वाभावको शुक्तिमा । अथवा परस्पराभावको व्यापकभूत रजतभिन्नत्व र रजतत्वरूप धर्मका

रजतभिन्नत्वरजतत्वयोः तत्रैव, तत्र निषेध्यतावच्छेदकभेदनियमात्, प्रकृते तु निषेध्यतावच्छेदकमेकमेव दृश्यत्वादि, यथा गोत्वाश्वत्वयोरेकस्मिन् गजे निषेधे गजत्वात्यन्ताभावव्याप्यत्वं निषेध्यताच्छेदकमुभयोस्तुल्यमिति नैतरनिषेधे अन्यतरसत्त्वम्, तद्वत् । यथा च सत्यत्वमिथ्यात्वयोर्न परस्परविरहरूपत्वम्, न वा परस्परविरहव्यापकत्वम्, तथोपपादितमधस्तात् । परस्परविरहरूपत्वेऽपि विषमसत्ताकयोरविरोधात्, व्यावहारिक-

---

शुक्तिमा सत्त्वासत्त्व हुन्छ । किनभने त्यहाँ निषेध्यतावच्छेदक धर्मको भेद छ अथवा भेद हुन्छ । किन्तु प्रकृतमा भने मिथ्यात्वको निषेध दृश्यत्वेनरूपेण गरिन्छ । अतः यहाँ मिथ्यात्व र सत्यत्व दुवै धर्मको 'दृश्यं नास्ति' यस प्रकारको निषेधबाट त्यसै गरेर निषेध हुन्छ, जसरी गोत्व र अश्वत्व दुवैको एउटै गजमा गजत्वात्यन्ताभावव्याप्यत्वेन निषेध हुन्छ । किनभने गजत्वात्यन्ताभावव्याप्यत्व धर्म गोत्व र अश्वत्व दुवैमा समानरूपबाट रहन्छ । फलतः यस्ता ठाउँमा एउटा धर्मको निषेध भएमा दोस्रो बाँकी रहँदैन अथवा रहनसक्तैन । अद्वैतवादका प्रक्रियाका अनुसार सत्यत्व र मिथ्यात्व न ता परस्पराभावरूप हुन्, न ता परस्पराभावका व्यापक नै हुन् ।

मिथ्यात्वका द्वितीय लक्षणमा भनिएजस्तो यदि सत्यत्व र मिथ्यात्वको कुनै विरोध हुँदैन । अतः व्यावहारिक मिथ्यात्वकाद्वारा व्यावहारिक सत्यत्वको बाध भएर पनि प्रातिभासिक सत्यत्वको विरोध हुँदैन । तार्किकका मतमा जसरी समान सत्ता भएका संयोग र संयोगाभावको सहावस्थान मानिन्छ त्यसरी नै व्यावहारिक सत्ता भएका सत्यत्व र मिथ्यात्वको समुच्चय पनि मानिन्छ ।

सहावस्थित केही भावाभाव विषमसत्ताक हुन्छन् र केही समानसत्ताक हुन्छन् । यसको कारण के हो भने एउटा धर्मका

मिथ्यात्वेन व्यावहारिकसत्यत्वापहारेऽपि काल्पनिकसत्यत्वानपहारात्, तार्किकमतसिद्धसंयोगतदभाववत् सत्यत्वमिथ्यात्वयोः समुच्चयाभ्युपगमाच्च। एकस्य साधकेन अपरस्य बाध्यत्वं विषमसत्ताकत्वे प्रयोजकम्, यथा शुक्तिरूप्यतदभावयोः। एकबाधकबाध्यत्वञ्च समसत्ताकत्वे प्रयोजकम्, यथा शुक्तिरूप्यशुक्तिभिन्नत्वयोः। अस्ति च प्रपञ्चतन्मिथ्यात्वयोरेकब्रह्मज्ञानबाध्यत्वम्। अतः समसत्ताकत्वान्मिथ्यात्वबाधकेन प्रपञ्चस्यापि बाधान्नाद्वैतक्षतिरिति कृतमधिकेन।

इति अद्वैतसिद्धौ सदसद्विलक्षणत्वरूपमिथ्यात्वसामान्योपपत्तिः।

साधक प्रमाणद्वारा अर्को धर्म बाधित हुनु भावाभावका विषमसत्ताको प्रयोजक अर्थात् साधक हुन्छ। जस्तै शुक्तिरजत र त्यसका [1]अभावमा हुन्छ। एक धर्मको बाधक प्रमाणकाद्वारा दोस्रा धर्मको पनि बाध हुनु भावाभावको समसत्ताको प्रयोजक हुन्छ। जस्तै [2]शुक्तिरजत र शुक्तिभिन्नत्वमा। प्रपञ्च र प्रपञ्चगत मिथ्यात्व दुवै एउटै ब्रह्मज्ञानकाद्वारा बाधित हुन्छन्। अतः दुवै समान व्यावहारिक सत्तायुक्त हुन्। समानसत्ताक भएका कारण मिथ्यात्वबाधक प्रमाणकाद्वारा प्रपञ्चको पनि बाध हुन्छ। अतः मिथ्यात्वको मिथ्या भए पछि न प्रपञ्चको सत्यता सिद्ध हुन्छ न ता अद्वैतको नै हानि हुन्छ।

अद्वैतसिद्धिको सदसद्विलक्षणत्वरूपमिथ्यात्वमिथ्यात्वविचारको नेपाली अनुवाद सकियो।



---

१. रजताभावको साधक प्रत्यक्ष प्रमाणद्वारा रजतको बाध हुन्छ। अतः शुक्तिमा रजताभाव व्यावहारिकसत्ताक तथा रजत प्रातिभासिक सत्ताक हुन्छन्।

२. शुक्तिरजतको बाध प्रत्यक्ष प्रमाणबाट नै शुक्तिमा शुक्तिभिन्नत्वको पनि बाध हुन्छ। अतः शुक्तिमा शुक्तिरजत र शुक्तिभिन्नत्व दुवै समान प्रातिभासिक सत्ता हुन्।

१०. दृश्यत्वहेतुविचारः

ननु मिथ्यात्वे साध्ये हेतूकृतं यद् दृश्यत्वं तदप्युपपादनीयम् । तथा हि किमिदं दृश्यत्वम् ? वृत्तिव्याप्यत्वं वा ? फलव्याप्यत्वं वा साधारणं वा ? कदाचित् कथञ्चिच्चिद्विषयत्वं वा ? स्वव्यवहारे स्वातिरिक्तसंविदन्तरापेक्षानियतिर्वा ? अस्वप्रकाशत्वं वा ? नाद्यः, आत्मनो वेदान्तजन्यवृत्तिव्याप्यत्वेन तत्र व्यभिचारात् । अत एव न तृतीयोऽपि । नापि द्वितीयः,

---

नेपालीमा अर्थ, द्वैतवादी :– उक्त मिथ्यात्वसाधक अनुमान–प्रयोगमा प्रदर्शित प्रपञ्चगत दृश्यत्व हेतुको अर्थ के हो ? भनेर प्रश्न गर्दछन् । १. वृत्तिव्याप्यत्व ? वा २. फलव्याप्यत्व ? वा ३. साधारण ? वा ४. कहिले काहीँ कुनै प्रकारको चेतनको विषयता ? वा ५. मिथ्या वस्तुमा आफ्नू नियमतः अपेक्षित स्वभिन्न ज्ञानबाट जनित स्वव्यवहारको विषयता ? अथवा ६.अस्वप्रकाशता ?

यिनमा (क) प्रथम *“वृत्तिव्याप्यत्वं दृश्यत्वम्”* विकल्प समीचीन छैन । किनभने *‘तत्त्वमसि’* आदि वेदान्तवाक्यहरूबाट जनित मनः परिणामरूप अखण्डाकार वृत्तिको व्याप्यता या विषयता परमार्थ सत् आत्मामा पनि छ, किन्तु त्यहाँ मिथ्यात्वरूप साध्य रहँदैन । अतः त्यो साधारण व्यभिचार दोषबाट आक्रान्त भएका कारण दुष्ट हेतु हो । अत एव तेस्रो *“वृत्तिव्याप्यत्वफलव्याप्यत्वयोः साधारणम्”* विकल्प पनि दूषित हुन्छ । किनभने *‘उभयसाधारण’* पदबाट वृत्तिव्याप्यताको ग्रहण हुन्छ र त्यो व्यभिचारी सिद्ध गरिसकिएको छ ।

(ख) द्वितीय *“फलव्याप्यत्वं दृश्यत्वम्”* विकल्प पनि सङ्गतिपूर्ण छैन । किनभने धर्माधर्म जस्तो नियमतः अतीन्द्रिय पदार्थहरूमा

नित्यातीन्द्रिये शुक्तिरूप्यादौ च तदभावेन भागासिद्धिसाधनवैकल्ययोः प्रसङ्गात् । नापि चतुर्थः, ब्रह्म पूर्वं न ज्ञातमिदानीं वेदान्तेन ज्ञातमित्यनुभवेन आत्मनि व्यभिचारात् । नापि पञ्चमः, ब्रह्मण्यप्यद्वितीयत्वादिविशिष्ट–व्यवहारे संविदन्तरापेक्षानियतिदर्शनेन व्यभिचारात् । नापि षष्ठ, स हि अवेद्यत्वे सत्यपरोक्षव्यवहारयोग्यत्वाभावरूपः । तथा च शुक्तिरूप्यादेरपि अपरोक्षव्यवहारयोग्यत्वेन साधनवैकल्याद् इति चेत् । (१)

इन्द्रियको सन्निकर्ष नहुनाको कारण विषयाधिष्ठानको आवरण भङ्ग हुँदैन । अनावृत विषयाधिष्ठानरूप फलको व्याप्यता हुँदैन । अतः भागासिद्धि दोष हुन्छ । किनभने धर्माधर्मादि पदार्थ पनि पक्षको एक भाग हो । फलव्याप्यत्वरूप हेतु त्यसमा रहँदैन । यसैगरेर शुक्तिरजतरूप दृष्टान्तमा पनि रजतका साथ इन्द्रियको सन्निकर्ष नहुनाले विषयाकार वृत्तिप्रतिबिम्बित चैतन्यरूप फलको विषयता होइन । यसो हुँदा दृष्टान्तमा साधनको अभाव अर्थात् साधन वैकल्य हुन्छ ।

(ग) तृतीय पनि दूषित हुने कुरा प्रथमको प्रसङ्गमा उल्लेख भइसकेको छ ।

(घ) चतुर्थ *'कदाचित् कथञ्चित् चिद्विषयत्वम्'* विकल्प पनि सम्भव छैन । किनभने जसरी नित्य अतीन्द्रिय धर्माधर्मादि पदार्थहरूमा परीक्षज्ञानावच्छेदकत्वेन कथञ्चित् साक्षिचेतनको विषयता हुन्छ । त्यसरी नै ब्रह्ममा अज्ञातत्वेन तथा ज्ञातत्वेन चिद्विषयता छ । किन्तु त्यहाँ मिथ्यात्वरूप साधन नहुनाले यो हेतु व्यभिचारी हुन्छ ।

(ङ) पञ्चम *'स्वव्यवहारे स्वातिरिक्तसंविदपेक्षानियतिः'* विकल्प पनि समीचीन छैन । किनभने *'अद्वितीयं ब्रह्म'* यस प्रकार अद्वितीयत्वरूप विशेषणबाट विशिष्ट ब्रह्मका व्यवहारमा विशेषण

मैवम् फलव्याप्यत्वव्यतिरिक्तस्य सर्वस्यापि पक्षस्य क्षोदक्षमत्वात् । न च वृत्तिव्याप्यत्वपक्षे ब्रह्मणि व्यभिचारः, अन्यथा ब्रह्मपराणां वेदान्तानां वैयर्थ्यप्रसङ्गादिति वाच्यम्, शुद्धं हि ब्रह्म न दृश्यम्, 'यत्तदद्रेश्यम्' इति श्रुतेः, किन्तूपहितमेव, तच्च मिथ्यैव, न हि वृत्तिदशायां अनुपहितं तद्भवति । न च 'सर्वप्रत्ययवेद्ये वा ब्रह्मरूपे व्यवस्थिते' इति स्ववचनविरोध इति वाच्यम्, तस्याप्युपहितपरत्वात् । (२)

ज्ञानको नियमतः अपेक्षा रहन्छ । अर्थात् विशेषणको ज्ञान तबसम्म हुँदैन, जबसम्म विशिष्ट वस्तुको ज्ञान हुँदैन । अतः नियमतः स्वभिन्न ज्ञानसापेक्ष व्यवहारको विषयता ब्रह्ममा पनि छ । किन्तु मिथ्यात्व त्यहाँ छैन । अतः यो दृश्यत्व पनि व्यभिचारी हो ।

(च) षष्ठ *'अस्वप्रकाशत्वं दृश्यत्वम्'* विकल्प पनि निर्दुष्ट छैन । किनभने स्वप्रकशत्वको लक्षण गरिएको छ *"अवेद्यत्वे सत्यपरोक्षव्यवहार योग्यत्वम्" (तत्त्वप्रदीपिका)* अतः अप्रकाशत्वको अर्थ हुन्छ *"अवेद्यत्वे सत्यपरोक्षव्यवहारयोग्यत्वाभावः"* यो ता शुक्तिरजतमा रहँदैन । किनकि शुक्तिरजतमा *'इदं रजतम्'* यसप्रकारको अपरोक्ष बोध हुन्छ । अतः अपरोक्षयोग्यताको अभाव रहनसक्तैन । अतः अस्वप्रकाशत्वरूप दृश्यत्व साधनको दृष्टान्तमा वैकल्य अर्थात् अभाव छ । (१)

अद्वैतवादी :– द्वैतवादीको उपर्युक्त शङ्का उचित होइन । किनकि फलव्याप्यत्वरूप द्वितीय विकल्प बाहेक अरू बाँकी ५ पक्षहरूको औचित्य छ भन्न सकिन्छ । वृत्तिव्याप्यत्वको ब्रह्ममा व्यभिचार देखाउँदै जुन भनियो कि ब्रह्ममा वेदान्तजन्य वृत्तिको विषयता नमानेमा वेदान्तवाक्य व्यर्थ हुनेछन् । किनभने ब्रह्मबोधदेखि बाहेक अन्य कुनै प्रयोजन मानिँदैन । यदि आफ्नू प्रयोजन सिद्ध गर्न उनीहरू सफल हुँदैनन् भने त्यस अवस्थामा ती नितान्त

न च एवं सति शुद्धसिद्धिर्न स्यादिति वाच्यम्, स्वत एव तस्य प्रकाशत्वेन सिद्धत्वात् । ननु अज्ञाते धर्मिणि कस्यचित् धर्मस्य विधातुं निषेद्धुं वा अशक्यत्वेन शुद्धे दृश्यत्वं निषेधता शुद्धस्य ज्ञेयत्वमवश्यं स्वीकरणीयम्, न च स्वप्रकाशत्वेन स्वतः सिद्धे शुद्धे श्रुत्या दृश्यत्वनिषेध इति वाच्यम्, शुद्धं स्वप्रकाशमिति शब्दजन्यावशिष्टवृत्तौ शुद्धाप्रकाशे तस्य स्वप्रकाशत्वासिद्धेः, इति चेत्, न, वृत्तिकाले वृत्तिरूपेण धर्मेण

निरर्थक हुन्छन् भन्नु उचित होइन। किनभने सर्वोपाधिरहित शुद्ध ब्रह्ममा *'यत्तदद्रेश्यम्'* *(मुण्डक १।६)* भनेर यो श्रुति दृश्यत्वको निषेध गर्दछ । अतः विशिष्ट वा उपहित ब्रह्ममा नै वृत्तिव्याप्यत्वरूप दृश्यत्व मानिन्छ, त्यहाँ मिथ्यात्वरूप साध्य पनि छ। अतः व्यभिचार कसरी हुन्छ ? वेदान्तजन्य वृत्तिरूप उपाधि रहुञ्जेल ब्रह्मलाई अनुपहित अथवा शुद्ध भन्न सकिँदैन। आचार्य मण्डन मिश्रले भन्नुभएको छ। जस्तै :–

सर्वप्रत्ययवेद्ये वा ब्रह्मरूपे व्यवस्थिते ।
प्रपञ्चस्य प्रविलयः शब्देन प्रतिपाद्यते ॥

उपर्युक्त वचन पनि उपहित ब्रह्मको नै बोधक हो। अर्थात् *'घटः सन्' 'पटः सन्'* आदि सबै प्रतीतिहरूको विषयीभूत प्रसिद्ध ब्रह्ममा *'नेह नानास्ति'* आदि शब्दहरूकाद्वारा प्रपञ्चको प्रविलय प्रतिपादित हुन्छ। यदि शुद्ध ब्रह्म कुनै प्रमावृत्तिको विषय होइन भने तब ब्रह्मको सिद्धि नै हुनसक्तैन भन्ने शङ्का गर्नुहुँदैन। किनभने ब्रह्म स्वतः सिद्ध हो, स्वप्रकाश हो र वृत्तिकाद्वारा उसलाई प्रकाशित गर्नु आवश्यकै छैन। (२)

द्वैतवादी :– ज्ञातधर्मीमा नै कुनै धर्मको विधान अथवा निषेध हुनेगर्दछ, अज्ञातमा होइन। शुद्ध ब्रह्म यदि ज्ञान या वृत्तिको

शुद्धत्वासम्भवात्, शुद्धस्य वृत्तिविषयत्वं न सम्भवति, अतः 'शुद्धं स्वप्रकाशम्, इति' वाक्यस्य लक्षणया अशुद्धत्वमस्वप्रकाशत्वव्यापकमित्यर्थः । तथा च अशुद्धत्वव्यावृत्त्या शुद्धे स्वप्रकाशता पर्यवस्यति, यथा भेदनिषेधेन अभिन्नत्वम् । न च शुद्धपदेन अभिधया लक्षणया वा शुद्धाप्रकाशे तत्प्रयोगवैयर्थ्यमितिवाच्यम्, पर्यवसितार्थमादाय सार्थकत्वोपपत्तेः । एवं च 'शुद्धं न दृश्यं न मिथ्या' इत्यस्याप्यशुद्धत्वं दृश्यत्वमिथ्यात्वयोर्व्यापक-

---

विषय होइन भन्छौ भने त्यस अवस्थामा शुद्ध ब्रह्ममा दृश्यत्व र मिथ्यात्व आदिको निषेध कसरी हुन्छ ? अतः शुद्ध ब्रह्ममा वृत्तिविषयता अवश्य मान्नुपर्दछ । स्वतः सिद्ध शुद्ध ब्रह्ममा *"अद्रेश्यम्"* यस श्रुतिकाद्वारा दृश्यत्वको निषेध गरिन्छ भन्न मिल्दैन, किनभने स्वप्रकाशता तब सिद्ध हुन्छ जब *'शुद्धं स्वप्रकाशम्'* यस शब्दद्वारा जनित वृत्तिको विषय हुन्छ ।

अद्वैतवादी :– उक्त आक्षेप ठीक छैन । किनभने 'शुद्ध' शब्दजन्य वृत्तिका समय त्यसै वृत्तिरूप उपाधिबाट उपहित हुने भएका कारण ब्रह्मलाई शुद्ध भन्न सकिँदैन । अतः शुद्धमा वृत्तिविषता सम्भव छैन । हो *'शुद्धं स्वप्रकाशम्'* यो वाक्य व्यर्थ होइन । यो वाक्य लक्षणावृत्तिद्वारा भन्छ *'अशुद्धमस्वप्रकाशम्'* अर्थात् अशुद्धत्व धर्म अप्रकाशत्वको व्यापक हुन्छ । अतः ब्रह्ममा अशुद्धत्वरूप व्यापक धर्मका निवृत्तिबाट अप्रकाशत्वरूप व्याप्यको निवृत्ति भएपछि स्वप्रकाशता यसरी नै पर्यवसित हुन्छ, जसरी भेदको निवृत्तिबाट अभेद पर्यवसित हुन्छ । अतः *'तत्त्वमसि'* वाक्यहरूको अभेदमा पर्यवसान मानिन्छ । यदि 'शुद्ध' पद अभिधा अथवा लक्षणावृत्तिबाट शुद्ध ब्रह्मको प्रकाशक अर्थात् स्मारक मानिँदैन भने त्यो शुद्धपदको प्रयोग व्यर्थ भयो भन्नु पनि उचित होइन किनभने पर्यवसित अर्थलाई लिएर सार्थकता हुन्छ । *'अप्राप्ते शास्त्रमर्थवत्'* *(जै.सू.६।२।१८)* तथा

मित्येतत्परत्वेन शुद्धे दृश्यत्वमिथ्यात्वयोर्व्यतिरेकः पर्यवस्यति। एतेन स्फुरणमात्रमेव मिथ्यात्वे तन्त्रम्, लाघवाद्, अतः 'स्वतःस्फुरदपि ब्रह्म मिथ्यैवे'ति शून्यवादिमतमपास्तम्, स्वतः स्फुरणरूपतायाः शुक्तिरूप्यादावभावात्, स्फुरणविषयत्वस्य ब्रह्मण्यसिद्धेः। (३)

ननु विशिष्टज्ञाने विशेष्यस्यापि भाने श्रुत्या विशिष्टस्य दृश्यत्वेनैव विशेष्यस्यापि दृश्यत्वाद् व्यभिचारः, न च 'विष्णवे शिपिविष्टाये'त्यादौ

'यत्परः शब्दः स शब्दार्थः' (शावरभाष्य) ।

यसैगरेर *'शुद्धं न दृश्यं न मिथ्या'* यस वाक्यको तात्पर्य पनि यही हुन्छ कि *'अशुद्धत्व'* धर्म दृश्यत्व र मिथ्यात्वको व्यापक हुन्छ, फलतः शुद्ध वस्तुमा दृश्यत्व र मिथ्यात्वको अभाव पर्यवसित हुन्छ। स्फुरण या भानमात्रलाई मिथ्यात्वको साधक मान्नु नै लाघव छ। ब्रह्मको पनि स्फुरण हुन्छ, अतः ब्रह्म पनि मिथ्या हो भनेर आएको शून्यवादी भनाइ उचित होइन। किनभने स्फुरण स्वतः विवक्षित हो ? अथवा परतः स्फुरण विवक्षित हो ? शुक्तिरजतादि दृष्टान्तमा अभिमत मिथ्यात्वको प्रयोजक स्वतः स्फुरणरूपतालाई मानिँदैन। परतः स्फुरण प्रातिभासिक एवं व्यावहारिक प्रपञ्चमा छ, ब्रह्ममा होइन। अतः ब्रह्म मिथ्या कसरी हुन्छ ? (३)

द्वैतवादी :– *'शुद्धं न दृश्यम्'* यस वाक्यकाद्वारा जुन दृश्य पदार्थको भेद शुद्धमा बोधित हुन्छ, त्यसलाई विशिष्ट अर्थात् प्रपञ्चरूप विशेषणबाट विशिष्ट ब्रह्म भनेर भन्नु पर्दछ। विशिष्ट ज्ञानमा विशेष्यको पनि भान हुन्छ। अतः विशिष्टगत दृश्यत्व धर्म विशेषणका साथ विशेष्य अर्थात् शुद्ध ब्रह्ममा पनि भान होला। त्यसमा मिथ्यात्वको अभिमत छैन, अतः दृश्यत्व हेतु व्यभिचरित छ भन्ने हो भने कुनै धर्म यस्ता पनि हुन्छन् जुन

विशिष्टस्य देवतात्ववद् विशिष्टस्य विषयत्वम्, अग्नीषोमयोर्मिलित-योर्देवतात्ववद्वा मिलितस्य विषयत्वम्, अतो न विशेष्ये विषयत्वमितिवाच्यम्, तद्वदेव विशेषणस्याप्यविषयत्वे भागासिद्धिप्रसङ्गाद् इति चेन्न, विशेष्यतापन्नस्य विषयत्वेऽपि क्षत्यभावात्, तस्य मिथ्यात्वाभ्युपगमात् । अत एव उपहितविषयत्वेऽप्युपधेयविषयत्वमक्षतमेव इति अपास्तम्, उपहितात्मना तस्यापि मिथ्यात्वाभ्युपगमात्, ज्ञानान्तरविषयत्वेन विशेषणे

विशिष्ट या समुच्चयमा नै रहन्छन्, त्यसका घटक प्रत्येक इकाईमा रहँदैनन् । जस्तै *'विष्णवे शिपिविष्टाय जुहोति'* *(तै.सं.३।४।१।४)* इत्यादि वाक्यहरूमा शिपिविशिष्टत्वरूप विशेषणले विशिष्ट विष्णु नै देवता मानिन्छन्, शुद्ध विष्णु होइन । अतः देवत्व धर्मविशिष्ट वस्तुमा नै रहन्छ । यसैगरेर *"अग्नीषोमाविदं हविरजुषेताम्"* *(तै.ब्रा.३।५।१०)* इत्यादि वाक्यहरूमा अग्नि र सोम दुवै मिलेर देवता हुन्छन्, प्रत्येक होइन । त्यसैगरेर वृत्तिविषयत्वरूप दृश्यत्व पनि केवल विशिष्ट ब्रह्ममा रहन्छ, शुद्ध ब्रह्ममा रहँदैन । अतः व्यभिचार कसरी हुन्छ ? भन्न पाइँदैन । किनभने 'दृश्यत्व' विशिष्ट मात्रमा रहने भएकाले विशेष्य नै सरह केवल प्रपञ्चरूप विशेषणमा पनि नरहला । त्यस अवस्थामा 'दृश्यत्व' हेतु प्रपञ्चका विशिष्टरूप भागमा मात्रै रहला र विशेषणरूप भागमा असिद्ध होला ।

अद्वैतवादी :– *'दृश्यत्व'* व्यभिचारी होइन । किनभने द्वैतवादी जुन विशेष्यरूप ब्रह्ममा 'दृश्यत्व' धर्म प्रसज्जित गर्दछन्, त्यो पनि विशेष्यतारूप धर्मले युक्त भएको कारण मिथ्या नै हो । त्यसमा मिथ्यात्वरूप साध्यको अभाव रहँदैन । अतः साध्याभाववद्वृत्ति नभएको हुनाले *'दृश्यत्व'* हेतु व्यभिचारी कसरी हुन्छ ? उपाधि विशिष्ट ब्रह्म यदि वृत्तिको विषय हो भने विशेष्य अर्थात् उपहित शुद्ध ब्रह्म पनि विषय हुन्छ भन्ने द्वैतवादीको आक्षेप पनि यसैबाट

भागासिद्ध्यभावाच्च । (४)

ननु वेदान्तजन्याखण्डवृत्तेरुपहितविषयत्वे तदानीमुपाध्यन्तराभावेन तस्या एवोपधायकत्वात् स्वविषयत्वापत्तिः, न चेष्टापत्तिः, शाब्दबोधे शब्दानुपस्थिताभाननियमेन वृत्तेः शब्दानुपस्थिताया भानानुपपत्तेः, यथाकथञ्चिदुपपत्तौ वा न ततोऽज्ञानतत्कार्ययोर्निवृत्तिः स्याद्, अज्ञानतत्कार्याविषयकज्ञानस्यैब तदुभयनिवर्तकत्वाद्, अन्यथा 'अहमज्ञः अयं घट'

निरस्त हुन्छ । यसको आशय के हो भने उपहित ब्रह्म पनि उपहितत्व धर्मले युक्त भएको कारण मिथ्या नै हो । अतः तद्गत वृत्तिविषयत्वरूप दृश्यत्व व्यभिचारी हुँदैन । विशेषणभूत प्रपञ्चमा भागासिद्धि दोष यसकारणले प्रसक्त हुँदैन कि विशिष्टाकारवृत्तिदेखि भिन्न केवल प्रपञ्चाकार वृत्तिको विषयता त्यसमा रहन्छ । (४)

द्वैतवादी :– महावाक्यजन्य अखण्ड ब्रह्माकार वृत्ति पनि यदि शुद्धलाई विषय नगरेर उपहित अर्थात् उपाधियुक्त ब्रह्मलाई नै विषय गर्दछ भने त्यस वृत्तिका समयमा अरू सबै उपाधिहरू समाप्त हुन्छन् । केवल त्यसै अखण्डाकार वृत्तिलाई नै ब्रह्मको उपधायक मान्नु पर्दछ । त्यस अवस्थामा त्यही अखण्डाकार वृत्ति आफूसँग युक्त ब्रह्मलाई विषय गर्दै आफूलाई पनि विषय गर्दछ । स्वमा स्वविषयत्वको यो आपत्ति अद्वैतीलाई अभीष्ट हुनसक्तैन । किनभने शब्दबोधको यो मर्यादा छ कि वाक्यार्थबोधमा वाक्यघटक पदहरूबाट बोधित पदार्थको मात्रै भान हुन्छ । पदानुपस्थित पदार्थको भान हुँदैन । 'तत्त्वमस्यादि वाक्यहरूमा कुनै पद छैन' जुन अखण्डाकार ज्ञानको वाचक हो । अतः त्यस वृत्तिका ब्रह्मको भान कसरी सम्भव हुन्छ ? यदि भन्ने हो भने कि अन्विताभिधानवादमा जसरी पदानुपस्थित अन्वय अर्थात्

इत्यादिज्ञानानामप्युपहितविषयकत्वेन अज्ञाननिवर्तकत्वप्रसङ्ग इति चेन्न, वृत्तेः शाब्दवृत्तावनवभासमानाया एवोपधायकत्वाभ्युपगमात् । तदुक्तं कल्पतरुकृद्भिः 'शुद्धं ब्रह्मेति विषयीकुर्वाणा वृत्तिः स्वस्वेतरोपाधिनिवृत्तिहेतुरुदयते, स्वस्याप्युपाधित्वाविशेषात् । एवञ्च नानुपहितस्य विषयता, वृत्त्युपरागोऽत्र सत्तयोपयुज्यते, न तु भास्यतया विषयकोटिप्रवेशेने' ति । (५)

अयमभिप्रायः, यथा अज्ञानोपहितस्य साक्षित्वेऽपि नाज्ञानं साक्षिकोटौ

सम्बन्धको भान हुन्छ । त्यसैगरेर अखण्डाकार वृत्तिमा पनि पदानुपस्थित वृत्तिको भान हुन्छ भन्न मिल्दैन । किनभने त्यस अवस्थामा त्यस वृत्तिबाट कार्यसहित अज्ञानको निवृत्ति हुनसक्तैन । अज्ञान र त्यसको कार्यलाई विषय नगर्ने वृत्ति नै सकार्य अज्ञानको निवर्तक हुन्छ । किन्तु यो वृत्ति स्वयं आफूलाई विषय गर्दछ, जुन अज्ञानको कार्य हो । यदि यस प्रकारको वृत्तिलाई अज्ञानको निवर्तक मान्ने हो भने तब 'अहमज्ञः' 'अयं घटः' इत्यादि वाक्यजन्य वृत्ति पनि अज्ञानको निवर्तक हुन्छ । (५)

अद्वैतवादी :– उक्त आक्षेप युक्तियुक्त छैन । किनभने शब्दजन्य अखण्डाकारवृत्ति आफ्नू विषय नभएर नै ब्रह्मको उपधायक मानिन्छ । जस्तै कल्पतरुकारले भन्नुभएको छ – *"शुद्धं ब्रह्म विषयी कुर्वाणा वृत्तिः स्वस्वेतरोपाधिनिवृत्तिहेतुरुदयते, स्वस्या अप्युपाधित्वाविशेषात् । एवं च नानुपहितस्य विषयता ... वृत्युपरागोऽत्र सत्तयोपयुज्यते, न भाष्यतया विषयकोटिप्रवेशेन"* *(कल्पतरु)* अर्थात् जसरी अज्ञानद्वारा उपहित चेतनलाई साक्षी भनिन्छ, तर अज्ञानले भने साक्षीका स्वरूपमा स्थान पाउँदैन । किनभने त्यो जड हुन्छ । अतः साक्षीलाई भास्य कक्षामा नै प्रविष्ट मानिन्छ । त्यसै गरेर वृत्ति उपहित ब्रह्म नै वृत्तिको विषय हुन्छ, वृत्ति विषय हुँदैन । स्वमा स्वविषयत्व कहिल्यै पनि सम्भव हुँदैन । फलतः अखण्डाकार वृत्ति

प्रविशति, जडत्वात्, किन्तु साक्ष्यकोटावेव, एवं वृत्त्युपहितस्य विषयत्वेऽपि न वृत्तिविषयकोटौ प्रविशति, स्वस्याः स्वविषयत्वानुपपत्तेः, किं तु स्वयमविषयोऽपि चैतन्यस्य विषयतां सम्पादयतीति न काप्यनुपपत्तिः । एतेन ज्ञानाज्ञानयोरेकविषयत्वं व्याख्यातम्, अज्ञानमपि हि स्वोपधानदशायामेव ब्रह्म विषयी करोति, स्वानुपधानदशायां स्वस्यैवाभावात् । तथा च ज्ञानाज्ञानयोरुभयोरप्युपाध्यविषयकत्वे सत्युपहितविषयकत्वात् समानविषय-

---

आफ्नू विषय नहुँदै ब्रह्ममा विषयताको सम्पादन गर्नेगर्दछ । अतः कुनै अनुपपत्ति रहँदैन ।

यसरी ज्ञान र अज्ञानको समान विषयता पनि सिद्ध हुन्छ । किनभने अज्ञान पनि उपाधिताका समय ब्रह्मलाई विषय गर्दछ । त्यसै गरेर अखण्डाकार ज्ञान पनि शुद्ध ब्रह्मलाई विषय गर्दछ । जब अज्ञानरूप उपाधिको सम्बन्ध रहँदैन । अनि त्यसपछि अज्ञान पनि समाप्त हुन्छ । त्यस समयमा ब्रह्मलाई विषय कसरी गर्दछ ? अतः उपाधिविषयक ज्ञानमा अज्ञानको अनिवर्तकता पनि स्पष्ट हुन्छ । किनभने मूलाज्ञानले कुनै उपाधिलाई विषय गर्दैन । अतः उपाधिविषयक ज्ञानबाट त्यसको समान विषयता हुँदैन र समान विषयक भएका कारण ती दुवैमा निवर्त्यनिवर्तकभाव मानिन्छ । वस्तुतः केवल वृत्तिविषयत्व दृश्यत्वको लक्षण होइन, अपितु शब्दाजन्य वृत्तिविषयत्व । अन्यथा *'शशविषाणं तुच्छम्'* यस शब्दबाट जनित वृत्तिको विषयभूत तुच्छमा व्यभिचार दुरुद्धार हुन्छ । किनभने सदसद्भिन्नरूप मिथ्यात्व त्यहाँ छैन र शब्दजन्य वृत्तिविषयत्वरूप दृश्यत्व त्यहाँ रहनाले व्यभिचारी हुन्छ ।

अथवा सप्रकारवृत्तिको विषयतालाई दृश्यत्व भनिन्छ । अखण्डाकारवृत्ति सप्रकार होइन । त्यो निष्प्रकार हुन्छ । अतः ब्रह्ममा व्यभिचार छैन । यहाँ 'प्रकार' पदबाट यस्तो सोपाख्य

त्वमस्त्येव । एतेन उपाधिविषयज्ञानानामज्ञानानिवर्तकत्वं व्याख्यातम्, अज्ञानस्योपाध्यविषयत्वेन समानविष्यात्वाभावात्, समानविषयत्वेनैव तयोर्निवर्त्यनिवर्तकभावात् ।

वस्तुतस्तु शब्दाजन्यवृत्तिविषयत्वमेव दृश्यत्वम्, अन्यथा शशविषाणं तुच्छमित्यादिशब्दजन्यवृत्तिविषये तुच्छे व्यभिचारस्य दुरुद्धरत्वात् । एवं च सति शुद्धस्य वेदान्तजन्यवृत्तिविषयत्वेऽपि न तत्र व्यभिचारः, तुच्छशुद्धयोः

धर्मलाई ग्रहण गरिन्छ, जुन 'अस्ति' यस प्रकारको ज्ञानको विषय हो । शशविषाण आदि तुच्छ पदार्थहरूको ज्ञान तुच्छत्वप्रकारक हुन्छ । *'तुच्छ'* धर्मलाई सोपाख्य धर्म भनिँदैन । किनभने *'इह शशविषाणमस्ति'* यस प्रकारको बुद्धि नै हुँदैन ।

यसरी वृत्तिव्याप्यमा र फलव्याप्यमा समानरूपले रहने भएको व्यवहारप्रयोजकविषयत्वरूप दृश्यत्वको तृतीय विकल्पलाई पनि समर्थन गरिन्छ । किनभने ब्रह्म र शशविषाणादि तुच्छमा व्यभिचारको परिहारको मार्ग प्रशस्त गरिएको छ । अथवा चैतन्य विषयत्वलाई दृश्यत्व भन्नसकिन्छ । चैतन्यविषयत्वको तात्पर्य यथाकथञ्चित् चैतन्यसम्बन्धित्व सँग छ । चैतन्यसम्बन्धित्व स्वयं चैतन्यमा सम्भव हुँदैन । किन अभिन्न वस्तुमा आफ्नू सम्बन्ध बन्दैन । कुनै वस्तुको कुनै वस्तुको सम्बन्धी त्यही बेला भन्न सकिन्छ, जब ती दुवै वस्तुको नियमतः भेद हओस् । स्वयं आफैँमा ब्रह्मको सम्बन्ध नरहनाले व्यभिचार पनि हुँदैन । शशविषाणादि तुच्छ पदार्थहरूमा व्यभिचारलाई परिहार गर्नका लागि उक्त दृश्यत्वलाई सत्वेन प्रतीयमानत्व विशेषण दिनु पर्दछ ।

अथवा दृश्यत्वका विकल्पहरूमध्ये पञ्चम विकल्प *'स्वभिन्नसंविद्व्याप्यत्वरूप'* दृश्यत्वको मिथ्यात्वानुमानलाई हेतु भन्नसकिन्छ । 'संविद्' शब्दले विषयाभिव्यक्त या विषयाकार

शब्दाजन्यवृत्तिविषयत्वानभ्युपगमात् । यद्वा सप्रकारकवृत्तिविषयत्वमेव दृश्यत्वम्, प्रकारश्च सोपाख्यः कश्चिद्धर्मः, तेन निष्प्रकारकज्ञानविषयीभूते शुद्धे निरुपाख्यधर्मप्रकारकज्ञानविषयीभूते तुच्छे च न व्यभिचारः । अभावत्वस्यापि सोपाख्यत्वादभावत्वप्रकारकज्ञानविषयीभूते अभावे न भागासिद्धिः । उपाख्या चास्तीतिधीविषयत्वादीत्यन्यत् । एतेन वृत्तिव्याप्य-फलव्याप्ययोः साधारणं व्यवहारप्रयोजकविषयत्वरूपं दृश्यत्वमपि हेतुः,

---

वृत्तिमा अभिव्यक्त चैतन्य अथवा चैतन्यमात्र विवक्षित हुन्छ । अतः घटादि पदार्थहरूको अपरोक्ष व्यवहारमा विषयाभिव्यक्त चैतन्य धर्माधर्मादि सदा अतीन्द्रिय पदार्थहरूको अपरोक्ष व्यवहारमा वृत्तिमा अभिव्यक्त चैतन्यमात्र नियमतः अपेक्षित छ । फलतः समस्त परोक्षापरोक्षव्यवहारमा व्यवहर्तव्य वस्तुदेखि भिन्न संवित्लाई नियमतः अपेक्षा हुने कारणले गर्दा घटादिमा दृश्यत्वहेतु असिद्ध हुँदैन । व्यवहार पदार्थ यहाँ स्फुरण अभिवादनादिसाधारण विवक्षित हो । व्यवहार ४ प्रकारका हुन्छन् । १. ज्ञानात्मक व्यवहार, २.शब्दात्मक व्यवहार ३. हानोपादात्मक व्यवहार र ४. प्रयोजनसिद्धि फलावाप्तिव्यवहार लक्षणघटक 'नियति' पदका प्रभावबाट दृश्यत्वको यो लक्षण पर्यवसित हुन्छ, जुन वस्तुका समस्त व्यवहारहरू ज्ञानान्तर र सापेक्ष हुन्, त्यसैलाई दृश्य भनिन्छ । 'प्रपञ्चभिन्नं ब्रह्म' यस प्रकारको ब्रह्म व्यवहारमा ज्ञानान्तरको अपेक्षा भए पनि साक्षीको स्फुरणरूप व्यवहारमा स्वातिरिक्त संवित्को अपेक्षा रहँदैन । किनभने त्यस्तो स्फुरण नित्य शुद्ध हो । अतः ब्रह्ममा व्यभिचार हुँदैन ।

'नियति' पदघटित लक्षणको तात्पर्य यसप्रकार छ :– जुन पदार्थलाई स्वविषयक यावद् व्यवहारमा स्वभिन्न संवित्को अपेक्षा

ब्रह्मणि तुच्छे च व्यभिचारपरिहारोपायस्योक्तत्वात् ।

यद्वा दृश्यत्वं चिद्विषयत्वम्, तच्च यथा कथञ्चित्सम्बन्धित्वरूपं हेतुः, तच्च तथा कथंञ्चित्सम्बन्धित्वरूपं हेतुः, तच्च न चैतन्ये, अभेदे भेदनान्तरीयकस्य सम्बन्धस्याभावाद्, अतो न व्यभिचारः । तुच्छे च व्यभिचारः परिहरणीयः । यद्वा स्वव्यवहारे स्वातिरिक्तसंविदपेक्षानियतिरूपं दृश्यत्वं हेतुः, संविच्छब्देन विषयाभिव्यक्तं वा वृत्त्यभिव्यक्तं वा (शुद्धं वा)

हुन्छ, त्यसलाई दृश्य भनिन्छ । अत एव [1]अस्वप्रकाशत्वरूप दृश्यत्व हेतु पनि निर्दुष्ट हो । किनभने स्वप्रकशत्वको अर्थ हुन्छ *'स्वविषयक अपरोक्षतामा स्वातिरिक्त चिदनपेक्षत्व ।'* यही कुरा श्रुति पनि भन्दछ *"यत्साक्षादपरोक्षाद् ब्रह्म"* *(बृ.उ.३।४।१)* अर्थात् अपरोक्षता दुई प्रकारका हुन्छन् । १. गौण अपरोक्षता र २. मुख्य अपरोक्षता । घटादिगत अपरोक्षता गौण अपरोक्षता हो । अतः त्यसमा वृत्त्यभिव्यक्त चिदन्तरको अपेक्षा हुन्छ । ब्रह्मगत अपरोक्षता अर्थात् साक्षात् मुख्य हो । त्यसमा कुनै अर्को संवित्को आवश्यकता अर्थात् अपेक्षा रहँदैन । यसरी अन्यानधीनापरोक्षत्व नै स्वप्रकाशत्व पर्यवसित हुन्छ । त्यसप्रकाशत्वबाट निरुपित भेदवत्व अर्थात् अस्वप्रकाशत्व हेतु हो । अन्यानधीनतापरोक्षताबाट अवच्छिन्न हो अनुयोगिता जसको, यस्तो जुन भेद *'अन्यानधीनापरोक्षं दृश्यं नभवति'* । त्यस भेदको दृश्यगत प्रतियोगिताको अवच्छेदक दृश्यत्व नै मिथ्या हो । यद्यपि स्वप्रकाशत्वको अपेक्षा अन्यानधीनापरोक्षत्व गुरुधर्म भएका कारण अवच्छेदक हुनसक्तैन । किनभने न्याय सिद्धान्त छ *"सम्भवति लघौ धर्मे गुरौ तदभावात् ।"* अर्थात् यदि लघुधर्म सुलभ छ भने

---

१. घटादि व्यावहारिक तथा प्रातिभासिक प्रपञ्चको सकल व्यवहार स्वातिरिक्त चैतन्यका अधीनमा छ । अतः न ता पक्षमा स्वरूपासिद्धि छ न दृष्टान्तमा साधनविकलता ।

चैतन्यमात्रमभिप्रेतम्, तथा च घटादौ नित्यातीन्द्रिये साक्षिभास्ये च सर्वोऽपि व्यवहारः स्वातिरिक्तसंवित्सापेक्ष इति नासिद्धिः । व्यवहारश्च स्फुरणाभिवदनादिसाधारणः । तत्र ब्रह्मणः स्फुरणरूपे व्यवहारे नित्यसिद्धे स्वातिरिक्तसंविदपेक्षा नास्तीति नियतिपदेन व्यभिचारवारणम् । स्वगोचरयावद्व्यवहारे स्वातिरिक्तसंविदपेक्षायां पर्यवसानात् । अत एवास्वप्रकाशत्वरूपं दृश्यत्वमपि हेतुः, स्वप्रकाशत्वं हि स्वापरोक्षत्वे स्वातिरिक्तानपेक्षत्वम्, 'यत्साक्षादपरोक्षाद् ब्रह्मे'ति श्रुतेः । तथा चान्यन-

---

त्यस अवस्थामा गुरुधर्ममा अवच्छेदकता मानिँदैन । यद्यपि विट्ठलेश उपाध्यायले भनेका छन् "गुरुधर्मस्यानुयोगितावच्छेदकत्वोपगमात् ।" वस्तुतः धर्मीका सरह धर्मका पनि भेदका निरूपक मानेर यस्तो भनिएको हो र पछि पनि भनिनेछ ।

यो अप्रकाशत्वरूप दृश्यत्व हेतु नित्य परोक्ष (धर्मादि) र पराधीनापरोक्षत्वयुक्त घटादि पदार्थहरूमा विद्यमान हुन्छ । अतः भागासिद्धि होइन । यहाँ सन्देह हुन्छ कि स्वप्रकाश ब्रह्मको भेद काल्पनिक विवक्षित हो ? अथवा पारमार्थिक हो ? ब्रह्मको काल्पनिक भेद ता ब्रह्ममा पनि छ । अतः अमिथ्या ब्रह्ममा यस्तो अस्वकाशत्व व्यभिचारी हुन्छ । पारमार्थिक भेद भने कहीँ पनि अद्वैती मान्दैनन् । किन्तु त्यो सन्देह निराधार हो । किनभने काल्पनिक भेद नै विवक्षित छ । ब्रह्ममा पनि जुन काल्पनिक भेद हुन्छ, त्यो *'ब्रह्म न स्वप्रकाशम्'* या *'ब्रह्म नान्यानधीनापरोक्षम्'* यस प्रकारले सम्भव छैन । अपितु *'जीवो न ब्रह्म' 'ईश्वरो न ब्रह्म'* यस प्रकारको नै हुन्छ । यो अन्यानधीनापरोक्षत्व धर्मबाट निरूपित होइन । अपितु जीवत्व र ईश्वरत्वादि अन्य धर्मबाट निरूपित हुन्छन् ।

यसैगरेर '*अवेद्यत्वे सत्यपरोक्षव्यवहारयोग्यत्वाभावरूप दृश्यत्व'*

धीनापरोक्षत्वं पर्यवसितम्, तन्निरूपितभेदवत्त्वं हेतुः । तच्च नित्यपरोक्षे अन्याधीनापरोक्षे च घटादावस्तीति नासिद्धिः । न च ब्रह्मणोऽपि ब्रह्मप्रतियोगिककाल्पनिकभेदवत्त्वात्तत्र व्यभिचारः, अकल्पितभेदस्य क्वाप्य-सिद्धत्वादितिवाच्यम्, तद्भेदस्यान्यानधीनापरोक्षत्वरूपधर्मानिरूपित्वात्, जीवत्वेश्वरत्वादिरूपस्य अन्यस्यैवधर्मस्य तन्निरूपकत्वात् । एवं चावेद्यत्वे सत्यपरोक्षव्यवहारयोग्यत्वाभावरूपं दृश्यत्वमपि हेतुः । न च फलव्यात्यत्वा-भावविशिष्टं यदपरोक्षव्यवहारयोग्यत्वम्, तस्य ब्रह्मणीवाविद्यान्तःकरणादौ

(चित्सुखाचार्य) लाई पनि हेतु बनाउँन सकिन्छ । यदि भन्दछौ भने कि चित्सुखाचार्यले *'अवेद्यत्व'* घटक वेद्यत्वको अर्थ फलव्याप्य गरेका छन् *'फलव्याप्यतालक्षण वेद्यत्वस्यातीतानागतयोर्नित्यानुमेयेषु च धर्मादिष्वभावात्'* फलव्याप्यत्वाभावविशिष्ट अपरोक्षव्यवहार-योग्यत्वरूप स्वप्रकाशत्व ब्रह्मका सरह अविद्या, अन्तःकरण, शुक्तिरूप्यादिमा पनि छ । यसकारण अविद्यादिमा स्वप्रकाशत्वा-भाव या अप्रकाशत्वरूप हेतु असिद्ध हुनाले भागासिद्धि र दृष्टान्तमा साधन वैकल्यदोष आइलाग्दछ भनेर भन्नुहुँदैन । किनभने *'अपरोक्षव्यवहारयोग्यत्व'* शब्दबाट *'अज्ञाननिवर्तकवृत्तिविषयत्व'* विवक्षित छ । न ता यो अविद्यामा छ, न शुक्तिरूप्यादिमा । किनभने अविद्या र शुक्तिरूप्यादि साक्षिभास्य हुन्छन्, प्रमाणजन्य वृत्तिका विषय हुँदैनन्, अतः असिद्धि र साधनवैकल्य दोष कसरी हुन्छ ? त्यो कुरा पछि प्रतिकर्मव्यवस्थाका प्रकरणमा भनिने छ ।

इष्टसिद्धिकार अविद्याको निवृत्तिलाई 'सत्' 'असत्' 'उभय' तथा 'अनुभय' यी चारैथरीदेखि भिन्नै पञ्चम प्रकार मान्दछन् *"अज्ञाननिवृत्ते प्रकारान्तरसम्भवात्" (इष्टसिद्धिः)* त्यस अविद्या-वृत्तिमा सदसद्भिन्नत्वरूप साध्य नरहेपछि पनि दृश्यत्वरूप रहन्छ । अतः व्यभिचारी हुन्छ । त्यस व्यभिचारीलाई हटाउन

शुक्तिरूप्यादौ च सत्त्वेनासिद्धिसाधनवैकल्ये इति वाच्यम्, अज्ञान-निवर्तकवृत्तिविषयत्वयोग्यत्वस्यापरोक्षव्यवहारयोग्यत्वपदेन विवक्षितत्वात्, तस्य चाविद्यादौ शुक्तिरूप्यादौ चासत्त्वात् नासिद्धिसाधनवैकल्ये । यथा च घटादेः फलव्याप्यत्वम्, तथाग्रे वक्ष्यामः । अविद्यानिवृत्तेः पञ्चम-प्रकारत्वपक्षे तत्र व्यभिचारवारणायाज्ञानकालवृत्तित्वं हेतु विशेषणं देयम्, तेनैव तुच्छेऽपि न व्यभिचारः । एवमेव सर्वेषु हेतुषु व्यभिचारपरिहाराय यतनीयम् । सद्विविक्तत्वमात्रे तु साध्ये तुच्छे पञ्चमप्रकाराविद्यानिवृत्तौ च न व्यभिचारगन्धोऽपीति सर्वमवदातम् ॥ (६)

इति अद्वैतसिद्धौ दृश्यत्वहेतूपपत्तिः ।

अज्ञानकालवृत्तित्व पनि हेतुको विशेषण दिनुपर्दछ । अज्ञानकालमा वृत्ति न त अविद्यानिवृत्ति हो, न त शशविषाणादि तुच्छपदार्थ नै हो । अतः त्यसमा व्यभिचार हुँदैन । यसैगरेर मिथ्यात्व साधक सबै हेतुका तुच्छादिमा व्यभिचार दोषलाई परिहार गरिदिनुपर्दछ । केवल सद्भिन्नत्वरूप मिथ्यात्वको सिद्धि अभिमत हुँदा शशविषाणादि तुच्छ पदार्थ एवं अविद्यानिवृत्तिको पञ्चम प्रकारमा व्यभिचार हुँदैन । किनभने सद्भिन्नत्वरूप साध्य पनि त्यहाँ छ र हेतु पनि छ । दृश्यत्वहेतु सर्वथा निर्दुष्ट छ । (६)

अद्वैतसिद्धिको दृश्यत्वहेतुको नेपाली अनुवाद सकियो ।



११. जडत्वहेतुविचारः

जडत्वमपि हेतुः । ननु किमिदं जडत्वम् ? अज्ञातृत्वं वा ? अज्ञानत्वं वा ? अनात्मत्वं वा ? नाद्यः, त्वन्मते पक्षनिक्षिप्तस्यैवाहमर्थस्य ज्ञातृत्वात्तत्रासिद्धेः, शुद्धात्मनोऽज्ञातृत्वेन तत्र व्यभिचाराच्च । नापि द्वितीयः, वृत्त्युपरक्तचैतन्यस्यैव ज्ञानत्वेन केवलाया वृत्तेः केवलस्य चैतन्यस्य

नेपालीमा अर्थ :– मिथ्यात्वसिद्धिमा केवल 'दृश्यत्व' हेतु मात्रै सक्षम नभएर जडत्व पनि हो ।

द्वैतवादी :– जुन जडत्व भनियो, त्यो १. अज्ञातृत्व ? या २. अज्ञानत्व ? या अनात्मत्व हो ? यिनमा प्रथम अज्ञातृत्व कल्प ठीक छैन । किनभने अद्वैतवादमा ज्ञाता अहंपदार्थ जीव पनि पक्षभूत प्रपञ्चको एक भाग हो । त्यसमा अज्ञातृत्व रहने हुँदा भागासिद्ध हो । शुद्ध ब्रह्मलाई शाङ्कर वेदान्त ज्ञाता मान्दैन । अतः मिथ्यात्वाभावको अधिकरणभूत शुद्ध ब्रह्ममा अज्ञातृत्व व्यभिचारी पनि हो । द्वितीय अज्ञानत्व पनि युक्तियुक्त छैन । किनभने वृत्तिविशिष्ट चैतन्यलाई ज्ञान मानिन्छ । केवल वृत्तित्व र केवल चैतन्यमा ज्ञानत्वको अभाव या अज्ञानत्व छ । वृत्तिमा यो हेतु रहने भएपछि पूर्ववत् भागासिद्धि चाहिँ हुँदैन किन्तु शुद्ध चेतनमा अज्ञानत्व व्यभिचारी यथावत् छ । तृतीय अनात्मत्व प्रकार पनि उचित छैन । किनभने जब आत्मतत्त्वको नै निरूपण हुनसक्तैन भने तब अनात्मत्वको निरूपण गर्ने हो भने त्यस अवस्थामा अनात्मको निरूपण कसरी हुने ? आत्मत्वको निरूपण यदि गर्ने हो भने के आत्मत्वलाई जातिविशेष भन्ने ? अथवा आनन्दरूपत्व ? अद्वैतवाद

चाज्ञानत्वेन वृत्तावसिद्धिपरिहारेऽपि चैतन्ये व्यभिचारतादवस्थ्यात् । नापि तृतीयः, आत्मत्वस्यैव निरूपयितुमशक्यत्वात् । तद्धि न जातिविशेषः, त्वयात्मन एकत्वाभ्युपगमाद्, विशिष्टात्मनां भेदेऽपि तेषां पक्षकुक्षिनिक्षिप्त्वात् । नाप्यानन्दरूपत्वम्, वैषयिकानन्दे तद्व्यतिरेकस्य हेतोरसिद्धेः, तस्याप्यात्मत्वे अज्ञानपक्षोक्तदोषः प्रसज्जनीय इति चेत् ।(१)

मैवम्, द्वितीयतृतीयपक्षयोः दोषाभावात् । तथा हि 'अज्ञानत्वं

आत्मालाई एक मान्दछ । एउटा व्यक्तिमा रहने धर्मलाई [1]जाति भनिँदैन ।

जातित्वका परिगणित ६ थरी बाधकहरूमा एक व्यक्तिवृत्तित्व पनि हो । अतः आत्मत्व धर्मलाई जाति कसरी भन्न सकिन्छ ? यद्यपि जीवरूप विशिष्ट आत्मा अनेक मानिन्छन्, तथापि ती दुवै प्रपञ्चरूप पक्षका अन्तर्गत नै छन् । तिनीहरूलाई आत्मतत्त्व जाति मान्दाखेरि अनात्मत्व हेतु भागासिद्ध हुन्छ । आनन्दरूपत्वलाई आत्मत्व मान्न सकिँदैन । किनभने पक्षान्तर्गत विषयानन्दमा आनन्दत्व छ । अतः अनानन्दत्वरूप अनात्मत्व हेतु भागासिद्ध हुन्छ । विषयानन्दलाई पनि आत्मरूप मान्दाखेरि अज्ञानपक्षोक्त दोष प्रसक्त हुन्छ । अर्थात् जसरी केवल वृत्ति र केवल चैतन्यमा ज्ञानत्व रहँदैन, त्यसरी नै आनन्दत्वमा पनि रहँदैन । अतः केवल चैतन्यमा जसरी अज्ञानत्व व्यभिचारी हुन्छ, त्यसरी नै अनानन्दत्वरूप पनि व्यभिचारी हुन्छ । (१)

अद्वैतवादी :– जडत्वका कथित सबै प्रकारका खण्डन उचित छैनन् । किनभने द्वितीय अज्ञानत्व र तृतीय अनानन्दत्व पक्षमा कुनै पनि दोष सिद्ध गर्न सकिँदैन । *"अज्ञानत्वं जडत्वम्"* यस

---

१. व्यक्तेरभेदस्तुल्यत्वं सङ्करोऽथानवस्थितिः ।
रूपहानिरसम्बन्धो जातिवाधक सङ्ग्रहः ॥ – उदयनाचार्यः

जडत्वमि'ति पक्षे नात्मनि व्यभिचारः, अर्थोपलक्षितप्रकाशस्यैव ज्ञानत्वेन मोक्षदशायामपि तदनपायात् । नच अभावे सप्रतियोगित्ववदिच्छाज्ञानादिष्वपि सविषयकत्वस्य स्वाभाविकत्वादिच्छायामिव ज्ञानेऽपि तस्य समानसत्ता-कत्वमिति वाच्यम्, ज्ञानस्य हि सविषयत्वं विषयसम्बन्धः, स च न तात्त्विकः, किन्त्वाध्यासिकः, वक्ष्यमाणरीत्या तात्त्विकसम्बन्धस्य निरूपयितुमशक्यत्वात्, अतो न तस्य स्वाभाविकत्वम्, न हि शुक्तौ रूप्यं

पक्षलाई लिएर जुन केवल आत्मामा व्यभिचार दिइयो, त्यो उचित होइन । किनभने विषयोपलक्षित प्रकाशलाई नै ज्ञान पदार्थ मानिन्छ । मोक्षदशापन्न केवल आत्मामा पनि अर्थोपलक्षित प्रकाशत्वरूप ज्ञानत्व नै रहन्छ, अज्ञानत्व होइन । फेरि अज्ञानत्व व्यभिचारी कसरी हुन्छ ?

अभाव, इच्छा र ज्ञानादि पदार्थ स्वभावतः सम्बन्धिसापेक्ष हुन्छन् । घटरूप सम्बन्धी नहुँदाखेरि घटको अभाव, घटको इच्छा र घटको ज्ञान सम्भव हुँदैन । इच्छा र ज्ञानको यो पनि स्वभाव हुन्छ कि तिनको विषय समानसत्ताक हुन्छ । अतः मोक्षावस्थामा आत्मरूप ज्ञानको स्वरूप तब बन्न सक्तछ, जब कि उसको त्यस्तै नै पारमार्थिक विषय होस् । किन्तु अद्वैती मोक्षमा आत्मादेखि भिन्न अरू केही मान्दैनन् । तब त्यहाँ ज्ञानको सत्ता कसरी सम्भव होला ? भन्न मिल्दैन । किनभने ज्ञानको सविषयक हुन जति आवश्यक छ, त्यति नै उसका विषयको ज्ञानसमानसत्ताक हुन आवश्यक छैन । पारमार्थिक ज्ञानको पारमार्थिक विषयसँग कुनै सम्बन्ध बन्न सक्तैन । यो अगाडि दृग्दृश्यसम्बन्धानुपपत्तिप्रकरणमा विस्तारपूर्वक उल्लेख गरिनेछ । यहाँ आध्यासिक विषयसम्बन्ध अद्वैतवेदान्त पनि मान्दछ । जसरी शुक्तिमा रजतको सम्बन्ध स्वाभाविक हुँदैन, त्यसैगरेर ज्ञानमा

स्वाभाविकम् । (२)

एवञ्च ज्ञानोपाधिकस्यैव सविषयत्वस्य इच्छादिष्वभ्युपगमात् नेतरां तत्र तस्य स्वाभाविकत्वम् । न चैवं ज्ञानवद् विषयसम्बन्धं विनापि कदाचिदिच्छायाः सत्त्वापत्तिरिति वाच्यम्, सविषयत्वप्रयोजकोपाध्यपेक्षया अधिकसत्ताकत्त्वस्य तत्र प्रयोजकत्वाद्, इच्छायाश्च तत्समान-सत्ताकत्वात् । न च त्वया मोक्षावस्थायामात्मनो निर्विषयत्वाङ्गीकाराद्

विषयसम्बन्ध स्वाभाविक हुँदैन । इच्छा आफ्नू जनक ज्ञानको विषयलाई लिएर नै विषयवती हुन्छ, स्वतः हुँदैन । अतः इच्छादिमा विषयसम्बन्ध स्वाभाविक कदापि होइन । (२)

जसरी अद्वैतसम्मत ज्ञानमा विषयसम्बन्ध स्वाभाविक हुँदैन, आविद्यिक सम्बन्ध हुन्छ । त्यसैगरेर मोक्षावस्थामा अविद्या नरहे पछि विषयसम्बन्ध पनि रहँदैन । अतः विषयसम्बन्धरहित केवल ज्ञान रहन्छ । त्यसै गरेर इच्छामा विषयसम्बन्ध यदि स्वाभाविक होइन भने तब विषयसम्बन्धका विना इच्छाको पनि कहीँ सत्ता हुनुपर्दछ भन्नु उचित होइन । किनकि विषयसम्बन्धरहित विशुद्ध ज्ञानको सत्ता यसकारण रहन्छ कि विषयसम्बन्ध प्रयोजक अविद्याका अपेक्षा ज्ञानको अधिक अर्थात् पारमार्थिक सत्ता मानिन्छ । किन्तु इच्छा अविद्या सरह सत्तायुक्त हो । अतः विषयसम्बन्धका विना केवल इच्छा रहनसक्तैन ।

पूर्वपक्षीका विचारमा मोक्षावस्थामा आत्मरूप ज्ञानलाई यदि निर्विषयक मान्ने हो भने त्यस अवस्थामा आनन्दरूप विषयको ज्ञानद्वारा प्रकाश न होला । अज्ञात सुखमा पुरुषको अभिलाषा या पुरुषार्थता न होला । अतः मोक्षावस्थाको आनन्दको पुरुषार्थ कसरी हुनसक्तछ ? भनेर पूर्वपक्षीले भन्नमिल्दैन । किनभने मोक्षावस्थामा आनन्दप्रकाश हुन्छ । हो, आनन्दको प्रकाश नभएर आनन्दरूप

आनन्दाप्रकाशे तदपुमर्थत्वं स्यादिति वाच्यम्, तदा ह्यानन्द एव प्रकाशो न त्वानन्दस्य प्रकाशत्वम्, अर्थोपलक्षितप्रकाशत्वं वा तदास्त्येवेति न ज्ञानत्वहानिरित्युक्तम् । (३)

ननु तथापि ज्ञातुरभावात् तदा तन्न ज्ञानम्, न हि भोक्तृहीना भुजिक्रिया भवति । नच अनादित्वेन क्रियारूपत्वाभावाद् अनपेक्षत्वमिति वाच्यम्, अनादेः प्रागभावस्य प्रतियोगिनि, जातेर्व्यक्तौ, जीवब्रह्मविभागस्य

प्रकाश हो । अर्थोपलक्षित प्रकाश विदेह कैवल्यमा हुन्छ भनेर भनिसकियो । अतः आत्मामा ज्ञानत्वको हानि हुँदैन । अर्थात् मोक्षमा प्रकाशाभिन्न आनन्द या अनावृत आनन्द हुन्छ । अनावृतानन्दत्व नै पुरुषार्थता हो । यस सम्बन्धमा विशेष विचार चतुर्थ परिच्छेदमा गरिनेछ । (३)

द्वैतवादी :– विदेह मोक्षमा यद्यपि अर्थोपलक्षित प्रकाशलाई कथञ्चित् उपपादन गरिएको छ तापनि त्यसलाई ज्ञान भन्न सकिँदैन । किनभने त्यहाँ ज्ञाता न हुने भएपछि ज्ञान कसरी हुन्छ ? कर्ता विना क्रिया हुनसक्तैन । जस्तै भोक्ताविना भोजनक्रिया असम्भव हुन्छ । 'ज्ञा' धातुको अर्थ ज्ञान पनि एउटा क्रिया हो । जुन नियमतः आफ्नू कर्ताको अपेक्षा गर्दछ । आत्मरूप ज्ञान अनादि हो, क्रियारूप होइन । अतः उसलाई कसैको पनि अपेक्षा रहँदैन भन्नु सङ्गतिपूर्ण होइन । किनभने अनादिपदार्थ पनि नितान्त निरपेक्ष हुँदैनन् । जसरी अनादि प्रागभावलाई आफ्नू प्रतियोगीको, जातिलाई आफ्नू आश्रयका व्यक्तिको, जीव र ब्रह्मका भेदलाई आफ्ना अनुयोगी प्रतियोगीको, अज्ञानलाई आफ्नू आश्रय र विषयका तथा ब्रह्मसत्तालाई कर्ताको नियमतः अपेक्षा रहने देखिन्छ । ब्रह्मसत्तालाई निरपेक्ष मान्दाखेरि *'अस्ति ब्रह्म' (तै.उ. २।६।१)* इत्यादि प्रयोगहरूमा लट्लकार हुनसक्तैन । किनभने

धर्मिप्रतियोगिनोः, अज्ञानस्य चाश्रयविषययोः, ब्रह्मसत्तायाश्च कर्तर्यपेक्षा-दर्शनात्, अन्यथा 'अस्ति ब्रह्मे'त्यादौ कर्तरि लकारो न स्यात् । एवञ्चातीतादिज्ञानस्य ईश्वरज्ञानस्य च उत्पत्त्यर्थमर्थानपेक्षत्वेऽपि तन्निरूप्यत्वदर्शनेन ज्ञानस्य ज्ञातृज्ञेयनिरूप्यत्वं स्वभावः, अन्यथा 'इदमहं जानामी'त्यनुभवो न स्यात्, 'ज्ञातुरर्थप्रकाशस्य ज्ञानत्वा'दिति विवरणविरोधश्च स्याद् इति चेत् । (४)

'लःकर्मणि' (पा.सू.३।४।६) यस सूत्रबाट सबै लकारहरूको विधान कर्तामा हुन्छ । अतः ती कर्ताका वाचक हुन्छन् । यसैगरेर अतीत ज्ञान र ईश्वरको ज्ञानलाई आफ्नू उत्पत्तिका लागि कर्ताको अपेक्षा नरहे तापनि आफ्नू निरूपणका लागि भने विषयको अपेक्षा रहन्छ । किनभने ज्ञाता र ज्ञेयद्वारा निरूपित हुनु ज्ञानको स्वभाव हो । अन्यथा *'इदमहं जानामि'* यसरी इदमर्थ अर्थात् कर्म र अहमर्थ अर्थात् कर्ताको अपेक्षा विना नै 'जानाति' को प्रयोग हुनुपर्दछ । विवरणकारले स्पष्ट भनेका छन् *"ज्ञातुरर्थप्रकाशस्य ज्ञानत्वात्" (पञ्चपादिका विवरण)* अतः ज्ञानलाई अत्यन्त निरपेक्ष मान्दाखेरि यस विवरणवाक्यसँग विरोध पर्न जान्छ । किनभने विवरणकारले त्यसै प्रकाशलाई ज्ञान भनेका छन्, जसले कुनै कर्ताबाट जनित भएर कुनै पदार्थलाई विषय गर्दछ । (४)

अद्वैतवादी :– ज्ञान एक सकर्मक क्रिया हो, जुन कर्ता र कर्मका विना रहन सक्तैन । किनभने आत्मरूप ज्ञान क्रिया होइन भनेर द्वैतवादीले भन्नु उचित होइन । हो, ज्ञान विषयसापेक्ष अवश्य हो । किन्तु विषयका अपेक्षा व्यापक या अधिक सत्ताको हुनाको कारण ज्ञान त्यसै पनि विषय सम्बन्धका विना पनि मोक्षमा रहन्छ । जस्तै व्यक्तिसापेक्ष घटत्वादि जाति व्यक्तिका विना पनि मानिन्छ । किनभने व्यक्ति अनित्य हो र जाति नित्य

न जातेर्व्यक्तिनिरूप्यत्वेऽपि कदाचित्तदसम्बन्धवदुपपत्तेः, सम्बन्ध-प्रयोजकोपाध्यपेक्षया अधिकसत्ताकत्वात् । अत एव ज्ञानस्य सज्ञेयत्वं सज्ञातृत्वं च न स्वाभाविकम् । तथा हि सज्ञेयत्वं तावत् ज्ञेयजन्यत्वं वा ? ज्ञेयव्याप्यत्वं वा ? नाद्यः, परोक्षज्ञाने ईश्वरज्ञाने चाभावात् । नापि द्वितीयः, 'यदा ज्ञानं तदा अर्थ' इति कालिकव्याप्तौ पूर्ववद् व्यभिचाराद्, दैशिकव्याप्तिस्तु

हो । अत एव *"श्येनचितं चिन्वीत" (तै.सं.५।४।११)* मा व्यक्तिनिरपेक्ष केवल श्येनत्व जातिको उपस्थिति मानिन्छ । शुक्तिमा रजतत्व जातिको भान तार्किक मान्दछन् । प्रागभावादि र तीसँग सम्बन्धी प्रतियोग्यादि समानसत्ताक हुन् । अतः ती नियमतः सापेक्ष हुन् । किन्तु यहाँ सविषयकत्वप्रयोजक अविद्यारूप उपाधिका अपेक्षा ज्ञानको अधिक अर्थात् पारमार्थिक सत्ता हुने भएका कारण विषयसम्बन्धका विना पनि ज्ञान रहन्छ । अत एव ज्ञानगत सविषयत्व र सज्ञातृत्व स्वाभाविक होइन । अर्थात् ज्ञानगत सविषयत्व के हो ? विषयजन्यत्व ? अथवा विषयव्याप्यत्व ? प्रथम अर्थात् विषयजन्यत्व कल्पको परोक्ष ज्ञान र ईश्वरको ज्ञानमा अभाव छ । किनभने न ता परोक्ष ज्ञान नै विषयजन्य हुन्छ, न ता ईश्वरज्ञान नै । द्वितीय अर्थात् विषयव्याप्यत्वकल्प पनि उचित होइन । किनभने *'यदा ज्ञानम् तदा अर्थः'* यस प्रकारको कालिक व्याप्यताको अतीतादि विषयलाई वर्तमान ज्ञानमा व्यभिचार देखाइसकिएको छ । *'यत्र ज्ञानम् तत्र विषयः'* यस प्रकारको दैशिक व्याप्ति चाहिं ता अझै असम्भव छ । जस्तै घटादिको ज्ञान ज्ञातामा रहन्छ, किन्तु घटादि विषय त्यहाँ रहँदैनन् ।

***"यदा अपरोक्षं ज्ञानम् तदा विषय"* यस प्रकारको कालिक व्याप्तिमा कुनै प्रकारको व्यभिचार हुँदैन यदि भन्ने हो भने अद्वैत मतमा *'साक्षाद् अपरोक्षाद् ब्रह्म' (बृ.३।४।१)* यस श्रुतिका अनुसार**

दूरनिरस्तैव, ज्ञातरितदभावात् । न च यदा 'अपरोक्षज्ञानं तदार्थ' इति कालिकव्याप्तौ नास्ति व्यभिचारः, आत्मा च 'यत् साक्षाद् अपरोक्षाद्ब्रह्मे'ति श्रुतेरपरोक्षज्ञानरूप इतिसोऽप्यर्थव्याप्त इति वाच्यम्, ईश्वरज्ञाने योगिज्ञाने च व्यभिचारात् । 'यदैन्द्रियकं ज्ञानं तदार्थ' इति तु व्याप्तिः सर्वसम्मता । न चात्मरूपे ज्ञाने ऐन्द्रियकत्वम् अस्तीति न तया विरोधः । ननु 'यदा

आत्मालाई अपरोक्ष ज्ञानरूप मानिन्छ । अतः मोक्ष अवस्थामा विषयका विना अपरोक्ष ज्ञान रहन सक्तैन भन्नमिल्दैन । किनभने उक्त व्याप्तिलाई ईश्वरको ज्ञान र योगीका ज्ञानमा व्यभिचार पाइन्छ । अतः जसरी अतीत र अनागतादि विषयहरू नरहँदा पनि ईश्वर र योगीलाई तिनको अपरोक्ष ज्ञान हुन्छ । त्यसैगरी विदेहकैवल्यमा विषयसम्बन्धरहित अपरोक्ष ज्ञान किन नहुने ? यदा *'इन्द्रियजन्यं ज्ञानं तदा विषयः'* यस प्रकारको व्याप्ति सर्वसम्मत छ । किन्तु यसको कुप्रभाव अद्वैतमतमा परेको छैन । किनभने आत्मरूप ज्ञान अपरोक्ष भए पनि इन्द्रियजन्य होइन । अतः त्यसलाई विषयसहचरित हुनु आवश्यक छैन ।

द्वैतवादी :– *'यदा अपरोक्षं ज्ञानम् तदा विषयः'* यस व्याप्तिलाई नमानेमा *'इदं रजतम्'* यस अपरोक्ष बोधका उपपत्तिका लागि अनिर्वचनीय रजतको सिद्धि हुनसक्तैन । किनभने तपाईंको आत्मरूप अपरोक्ष ज्ञानका सरह विषयका विना नै 'इदं रजतम्' यस प्रकारको अपरोक्ष बोधको उपपत्ति होला ।

अद्वैतवादी :– *'यदा अपरोक्षं ज्ञानम् तदा विषयः'* यो व्याप्ति अद्वैतसम्मत होइन । अनिर्वचनीय रजतको जुन सिद्धि गरिन्छ, त्यो *'इदं रजतम्'* यस अपरोक्षबोधका अन्यथानुपपत्तिका लागि होइन । अपितु *'इदं रजतमहं जानामि'* यस अनुव्यवसायात्मक बोधकाद्वारा गृह्यमाण जुन व्यवसायज्ञानको रजतनिष्ठ विषयता

अपरोक्षं ज्ञानं तदार्थ' इति व्याप्त्यनभ्युपगमे 'इदं रजत' मित्यपरोक्षज्ञानान्य-थानुपपत्त्या अनिर्वचनीयरजतसिद्धिर्न स्यात्, अर्थं विनाप्यपरोक्षत्वोपपत्तेः इति चेन्न, 'इदं रजतमहं जानामी' त्यनुसन्धीयमानं यत् ज्ञानविषयत्वं तस्याश्रयान्तरानुपपत्त्या अनिर्वचनीयरजतसिद्धेर्वक्ष्यमाणत्वात् । अत एव परोक्षभ्रमेऽपि अनिर्वचनीयार्थसिद्धिः । (५)

हो, त्यस विषयताको आश्रय आपणस्थ रजत हुनसक्तैन । किनभने असन्निकृष्ट रजतनिष्ठ विषयता इदन्त्वावच्छिन्न हुनसक्तैन, यो अगाडि भनिने छ । यदि *'इदं रजतम्'* यस अपरोक्षबोधका अनुरोधमा नै अनिर्वचनीय रजतको कल्पना गरिन्छ भने त्यस अवस्थामा परोक्ष भ्रममा अनिर्वचनीय वस्तुको सिद्धि हुनसक्तैन । किन्तु त्यहाँ पनि अनिर्वचनीय वस्तुको सिद्धि गरिन्छ । अतः परस्परावच्छेद्यावच्छेदकभावापन्न इदमाकार र रजताकार गरेर दुईथरी वृत्तिहरूका विषयताको निर्वाह गर्नका लागि नै अनिर्वचनीय पदार्थको कल्पना गरिन्छ । (५)

अथवा 'यदा जन्यमपरोक्षं ज्ञानम्, तदा विषयः' यस प्रकारको व्याप्तिलाई मान्नुमा कुनै दोष देखिँदैन । यस प्रकारका व्याप्तिलाई योगजसन्निकर्षबाट जन्य योगीहरूका अतीतादि विषयक अपरोक्ष बोधमा व्यभिचार देखाउँन सकिँदैन । किनभने त्यस बोधलाई अपरोक्ष मानिँदैन । किनकि अतीतादि विषयका साथ अनावृत चिदात्म्यको स्थापना हुन पाउँदैन । उक्त व्याप्तिका बलमा अनिर्वचनीय रजतको सिद्धि पनि हुन्छ र मोक्षप्राप्त आत्मरूप ज्ञानमा विषय सम्बन्ध पनि प्रसक्त हुँदैन । किनभने त्यो जन्यपरोक्ष होइन ।

ज्ञानमा सज्ञातृत्वको नियम हुन्छ भनेर पूर्वपक्षीले जुन भनेका थिए, त्यो सज्ञातृत्व के हो ? त्यो १. ज्ञातृजन्यत्व हो ? २. या ज्ञातृव्याप्यत्व हो ? अथवा ३. ज्ञातृसमवेतत्व हो ? प्रथम १. ज्ञातृजन्यत्व

जन्यापरोक्षत्वेन वा अर्थव्याप्यता, आर्षज्ञानस्यापरोक्षत्वानभ्युपगमात् । तथा च नानिर्वचनीयरजतसिद्ध्यनुपपत्तिः । एवं सज्ञातृकत्वमपि किं ज्ञातृजन्यत्वम् ? ज्ञातृव्याप्यत्वम् ? ज्ञातृसमवेतत्वं वा ? आद्ये ईश्वरज्ञाने व्यभिचारः, ज्ञाननित्यत्वस्य साधयिष्यमाणत्वाच्च । द्वितीयेऽपि अप्रयोजकता । न तृतीयः, ज्ञानजन्यत्ववत् ज्ञानसमवेतत्वस्यापि सम्भवात्,

---

चाहिँ ईश्वरका ज्ञानमा व्यभिचरित हुन्छ । किनभने त्यहाँ ज्ञानत्व छ, ज्ञातृजन्यत्व छैन । अतः ज्ञानत्वव्यापक नहुनाले मुक्तात्मकरूप ज्ञानमा ज्ञानत्व हेतुकाद्वारा सज्ञातृत्वलाई सिद्ध गर्न सकिँदैन । विषयोपलक्षित ज्ञानको नित्यता अगाडि सिद्ध गरिनेछ । २. द्वितीय ज्ञातृव्याप्यत्व प्रकारमा प्रयोजक वा अनुकूल तर्क उपलब्ध गराइएन । जुन विषयोपलक्षित प्रकाशरूप ज्ञानमा ज्ञातृव्याप्यत्व मान्नुपरोस् । ३. तृतीय ज्ञातृसमवेतत्व पक्ष पनि ज्ञानगत जन्यत्व अर्थात् ज्ञातृजन्यत्वका सरह नै सम्भव हुन्छ । अर्थात् विशिष्ट ज्ञानमा ज्ञातृजन्यत्वका सरह ज्ञातृसमवेतत्व पनि हुनसक्तछ र शुद्ध आत्मरूप ज्ञानमा ज्ञातृजन्यत्वका सरह ज्ञातृसमवेतत्व पनि छैन । अर्को कुरो के हो भने यदि ज्ञानलाई गुण या क्रिया मान्ने हो भने त्यस अवस्थामा द्रव्यमा समवेत मान्नु आवश्यक हुन्छ । किन्तु वेदान्तसिद्धान्तमा ज्ञानलाई न त गुण मानिन्छ, न त क्रिया मानिन्छ । अतः त्यसमा द्रव्यसमवेतत्वको अनुमान गर्न सकिँदैन ।

द्वैतवादीका तर्फबाट यो जुन *‘इदमहं जानामि’* यस अनुभवका आधारमा र ‘ज्ञातुरर्थप्रकाशस्य ज्ञानत्वात्’ यस विवरणवाक्यको दुहाई दिएर ज्ञाता र ज्ञेयको नियत सम्बन्ध ज्ञानका साथ भनिएको थियो । कादाचित्क सम्बन्धलाई लिएर त्यसको निर्वाह हुन्छ । अर्थात् विषयवैशिष्ट्यकालमा ज्ञाता र ज्ञेयको सम्बन्ध भएर मात्रै ज्ञान, ज्ञाता र विषयको सम्बन्ध भइहाल्दछ ।

ज्ञानस्य गुणत्वक्रियात्वयोरनभ्युपगमेन द्रव्याश्रयत्वानुमानायोगात्, कदाचित् ज्ञातृज्ञेयसम्बन्धेनैव अनुभवस्य विवरणवाक्यस्य च उपपत्तेः । 'अस्ति ब्रह्मे'ति च लकारो न ब्रह्मसत्तां प्रति ब्रह्मणः कर्तृत्वमाह, नित्यत्वेन तदसम्भवात्, किन्तु साधुत्वार्थ इति द्रष्टव्यम् । (६)

ननु प्रमाभ्रमभिन्नं न ज्ञानम्, न चात्मस्वरूपं ज्ञानं प्रमा, तद्विषय-

---

"अनादिब्रह्मसत्तायाश्च कर्तर्यपेक्षादर्शनादन्यथा अस्ति ब्रह्मेत्यादौ कर्तरि लकारो न स्यात्" यसका सन्दर्भमा यतिमात्रै भन्न सकिन्छ कि त्यहाँ लट् लकार *'सत्ता'* क्रियाका प्रति ब्रह्मलाई कर्ता भनिदैन । किनभने ब्रह्मको सत्ता नित्य हो, त्यसको कुनै पनि कर्ता हुनसक्तैन । अतः केवल पदसाधुत्वका लागि नै लकार प्रयोग भएको हो । (६)

द्वैतवादी :– ज्ञान दुईप्रकारको नै हुन्छ । १. प्रमा र २. भ्रम । आत्मरूप ज्ञानलाई प्रमा मान्दाखेरि त्यसका विषयीभूत अविद्यादिलाई अबाधित या तात्त्विक मान्नु पर्नेहुन्छ । आत्मरूप ज्ञानलाई भ्रम पनि भन्न सकिँदैन । किनभने त्यो दोषजन्य हुँदैन । फलतः आत्मालाई ज्ञानरूप भन्न सकिँदैन ।

अद्वैतवादी :– तार्किक मतसिद्ध ईश्वरको ज्ञान र घटादिको निर्विकल्पक ज्ञान जस्तै प्रमा तथा भ्रम दुवैदेखि भिन्न मानिन्छ । त्यसैगरेर आत्मस्वरूप ज्ञानलाई पनि ती दुवैभन्दा फरक तेस्रो कोटिको ज्ञान मान्न सकिन्छ । तार्किक प्रमा ज्ञानलाई गुणजन्य र भ्रम ज्ञानलाई दोषजन्य मान्दछन् । ईश्वरको ज्ञान नित्य हुन्छ । अतः ईश्वरलाई प्रमा र ईश्वरदेखि भिन्नै मान्नुपर्दछ । तार्किकहरू प्रमाको लक्षण यसरी गर्दछन् *"तद्वति तत्प्रकारकं ज्ञानम्"* अर्थात् जहाँ यथार्थ रजतलाई देखेर जुन *'इद्र रजतम्'* यो ज्ञान हुन्छ, त्यो रजतत्व धर्म भएको धर्मीमा रजतत्वको विषय गर्नाको कारण प्रमा भनिन्छ । यसै गरेर उनीहरू तार्किक भ्रमको लक्षण यसरी

स्याविद्यादेस्तात्त्विकत्वापातात् । न च अप्रमा, दोषजन्यत्वापाताद् इति चेन्न, तार्किकसिद्धेश्वरज्ञानवदघटादिनिर्विकल्पकवच्च स्वभावत उभय-वैलक्षण्येनाप्युपपत्ते, तत्रापि ईश्वरज्ञानस्य प्रमात्वे गुणजन्यत्वस्य, भ्रमत्वे दोषजन्यत्वस्य चापत्तेः, निष्प्रकारके च निर्विकल्पके तद्वति तत्प्रकारकत्वस्य तदभाववति तत्प्रकारकत्वस्य चानुपपत्तेः, जन्यसविकल्पकत्वेन भ्रमप्रमान्य-

गर्दछन् *"तदभाववति तत्प्रकारकं ज्ञानम्"* अर्थात् शुक्तिमा रजत ज्ञान त्यस्तै हो किनभने त्यो रजतत्व धर्मको अभाव भएको शुक्तिपदार्थमा रजतत्वलाई विषय गर्दछ । किन्तु निर्विकल्पक ज्ञान निष्प्रकारक हुन्छ । यसैकारण त्यस निर्विकल्पक ज्ञानलाई प्रमा र भ्रम यी दुवैदेखि फरक मानिन्छन् । जस्तै *"नापि प्रमा नापि भ्रमः स्यान्निर्विकल्पकम् ।"* *(भाषा.का.१३५)*

यदि जन्य सविकल्पक ज्ञानका लागि उक्त नियम मान्ने हो भने भ्रम र प्रमा दुवै प्रकारका हुनेदेखिन्छन् । यस्तो अवस्थामा अद्वैतवादीलाई कुनै क्षति हुँदैन । किनभने आत्मरूप ज्ञानलाई न जन्य मानिन्छ न ता सविकल्पक नै मानिन्छ । यद्यपि आत्मरूप ज्ञान स्वभावतः भ्रम र प्रमाभन्दा भिन्नै हो, तथापि भ्रम र प्रमारूप दुई विललण वृत्तिहरूका उपरागद्वारा आत्मरूप ज्ञान भ्रम र प्रमाका रूपमा व्यवहृत हुन्छ ।

द्वैतवादी :– मिथ्यात्वसाधक जडत्वलाई जुन 'अज्ञानत्व अर्थ दिइयो, त्यो अज्ञानत्व के ज्ञानपदवाच्यभिन्नत्व विवक्षित हो ? अथवा ज्ञानपदलक्ष्यभिन्नत्व हो ? प्रथम प्रकार वृत्तिरूप उपाधिमा भागासिद्ध हो । किनभने वृत्तिविशिष्ट चैतन्यलाई ज्ञानपदको वाच्य मानिन्छ । अतः ज्ञानपदवाच्यत्व नै वृत्तिमा रहन्छ, तद्भिन्नत्व होइन । वृत्ति पनि पक्षभूत प्रपञ्चको एक भाग हो । ज्ञानपदलक्ष्यभिन्नत्वको विवक्षामा घटादि पनि ज्ञानपदको लक्ष्य

तरत्वनियमे चास्माकं क्षत्यभावाद्, विलक्षणवृत्तिद्वयोपरागेण च स्वभावतो भ्रमप्रमाविलक्षणस्याप्यात्मज्ञानस्य तदुभयरूपेण व्यवहारोपपत्तेः, न च ज्ञानपदवाच्यभिन्नत्वविवक्षायाम् उपाधेरपि ज्ञानपदवाच्यत्वात्तत्रासिद्धिः, ज्ञानपदलक्ष्यभिन्नत्वविवक्षायां तु घटादेरपि ज्ञानपदलक्ष्यत्वात्तत्राप्य-सिद्धिरिति वाच्यम्, ज्ञानपदजन्यप्रतीतिविशेष्यभिन्नत्वविवक्षायामुक्तदोषा-

---

हुनसक्तछन् । अतः घटादि जडवर्गमा ज्ञानपदलक्ष्यभिन्नत्वरूपजडत्व हेतु असिद्ध हुन्छ ।

अद्वैतवादी :– ज्ञानपदबाट जन्य जुन प्रतीत हो, त्यसको विषयभूत विशेष्यदेखि भिन्नलाई अज्ञानपदार्थ मान्दाखेरि कुनै दोष हुँदैन । अर्थात् ज्ञानपदको श्रवणबाट वृत्तिविशिष्ट चैतन्यको जुन प्रतीति उत्पन्न हुन्छ, त्यस प्रतीतिमा वृत्तिको विशेषणरूपबाट र शुद्ध चैतन्यको विशेष्यरूपबाट भान हुन्छ । अतः विशेष्यरूप शुद्ध चैतन्यभिन्नत्व सकल जड वर्गमा रहनाको कारण जडत्वको यस्तो निर्दुष्ट स्वरूप हो, जसको न कहीँ असिद्धि हुन्छ र न त व्यभिचार नै हुन्छ । यसैगरेर आनन्दभिन्नत्वरूप अनात्मत्वको पनि उपपादन गर्नुपर्दछ । वैषयिक आनन्दमा जुन अनानन्दत्वको जुन भागासिद्धि भनिएको थियो, त्यो दोष यसकारण ठहरिँदैन कि विषयानन्द पनि ब्रह्मरूप नै हो । प्रपञ्चरूप पक्षका अन्तर्गत मानिँदैन । केवल त्यसको उपाधिभूत वृत्ति नै उत्पत्तिविनाश भएको कारणले प्रपञ्चरूप पक्षको अन्तर्गत हुन्छ र विशेष्य शुद्ध ब्रह्म हुँदैन ।

यो जुन भनिएको थियो कि ज्ञान या आनन्दको काल्पनिक भेद ब्रह्ममा पनि छ । अतः ज्ञानभिन्नत्व या अज्ञानत्व त्यहाँ व्यभिचारी हुन्छ । त्यसमा यो अङ्कुश लगाइन्छ कि ज्ञान या आनन्दको भेद त्यस्तै मान्नु पर्दछ, जस्तै त्यसको अनुयोगी या धर्मी हुन्छ । अर्थात् धर्मिसमानसत्ताक भेद विवक्षित छ । ज्ञानादिको भेद व्यावहारिक

भावात्। एवमानन्दभिन्नत्वरूपमनात्मत्वमुपपाद्यम्, वैषयिकानन्दस्यापि ब्रह्मरूपत्वात्, तदुपाधिमात्रस्यैवोत्पत्तिविनाशप्रतियोगित्वात्। न च ज्ञानभिन्नत्वस्यानन्दभिन्नत्वस्य च काल्पनिकस्य ब्रह्मणि सत्त्वात् तत्र व्यभिचार इति वाच्यम्, धर्मिसमानसत्ताकतद्भेदस्य हेतुत्वात्। अनौपाधिकत्वेन वा भेदो विशेषणीयः, तुच्छे पञ्चमप्रकाराविद्यानिवृत्तौ च व्यभिचारपरिहारः पूर्ववत्। एवं अस्वप्रकाशत्वं वा जडत्वम्, तच्च पूर्वमेवोपपादितमिति शिवम्॥ (७)

इति अद्वैतसिद्धौ जडत्वहेतूपपत्तिः।

प्रपञ्चमा व्यावहारिक हुनसक्तछ, किन्तु ब्रह्ममा पारमार्थिक हुनसक्तैन। *"आनन्दं ब्रह्मणो विद्वान्" (तै.उ.२।४)* इत्यादि श्रुतिहरूमा षष्ठी विभक्तिको प्रयोग देखेर यदि कसैले आनन्द र ब्रह्मको भेद सिद्ध गर्न चाहन्छ भने त्यस अवस्थामा भेदलाई औपाधिक भेद यत्रतत्र व्यवहृत हुन्छ। अनौपाधिक भेद स्वयंको स्वयंमा कदापि सम्भव छैन। शशशृङ्गादि तुच्छ पदार्थहरू र पञ्चम प्रकारको अविद्यानिवृत्तिमा सदसद्भिन्नत्वरूप मिथ्यात्व नभए पनि जडत्व हेतु रहन्छ। अतः व्यभिचारी किन हुँदैन ? यस शङ्काको समाधान *"दृश्यत्वहेतूपपत्तिः"* को सन्दर्भमा गरिसकिएको छ। त्यो द्रष्टव्य छ। अर्थात् जडत्व हेतुलाई पनि *'अज्ञानकालवृत्तित्व'* विशेषण दिनुपर्दछ। तुच्छादि पदार्थहरू कालसम्बन्धी हुँदैनन्। अतः तिनमा हेतु नै रहँदैन भने व्यभिचारी कसरी हुन्छ ? (७)

अद्वैतसिद्धिको जडत्वहेतूपपत्तिको नेपाली अनुवाद सकियो।



१२. परिच्छिन्नत्वहेतुविचारः

परिच्छिन्नत्वमपि हेतुः । तच्च देशतः कालतो वस्तुतश्चेति त्रिविधम् । तत्र देशतः परिच्छिन्नत्वम् अत्यन्ताभावप्रतियोगित्वम् । कालतः परिच्छिन्नत्वम् ध्वंसप्रतियोगित्वम् । वस्तुतः परिच्छिन्नत्वम् अन्योऽन्या–

नेपालीमा अर्थ :– परिच्छिन्नत्व हेतु पनि मिथ्यात्वको साधक हो । त्यो ३ प्रकारको हुन्छ । १. देशतः परिच्छिन्नत्व, २. कालतः परिच्छिन्नत्व र ३. वस्तुतः परिच्छिन्नत्व । 'परिच्छेद' शब्दको अर्थ यहाँ अर्थ व्यावृत्ति, अन्त अथवा अभाव हो । घटको कुनै देशमा परिच्छेद, व्यावृत्ति अथवा अन्त नै घटको देशतः परिच्छेद हो । घटको कुनै कालमा जुन अन्त हुन्छ, त्यो नै घटको कालतः परिच्छेद हो । घट घटवस्तुका रूपमा नै रहन्छ, त्यो पटवस्तुका रूपमा रहँदैन । यो नै त्यस वस्तुको परिच्छेद हो । अर्को शब्दमा अत्यन्ताभावको प्रतियोगीलाई देशतः परिच्छिन्न, ध्वंसाभावका प्रतियोगीलाई कालतः परिच्छिन्न र अन्योऽन्याभावको प्रतियोगीलाई वस्तुतः परिच्छिन्न भनिन्छ । यस प्रकारको परिच्छिन्नत्व ब्रह्ममा छैन । किनभने ब्रह्म सबै देशमा विभु छ, सबै कालमा नित्य छ र सबै वस्तुहरूको रूप अर्थात् विश्वरूप हो । यसै कारण ब्रह्मलाई *"अनन्तं ब्रह्म" (तै.उ.२।१।१)* भनेर श्रुतिले भनेको छ ।

द्वैतवादी :– परिच्छिन्नत्वका सम्बन्धमा कथित सबै परिभाषाहरू दोषपूर्ण छन् । किनभने अत्यन्ताभाव समवाय, संयोग या सम्बन्ध सामान्यबाट विवक्षित छन् ? प्रथम, समवाय सम्बन्धले अत्यन्ताभावको प्रतियोगित्व ब्रह्ममा व्यभिचारित छ । आकाशादि

भावप्रतियोगित्वम् । ननु समवायसम्बन्धेनात्यन्ताभावप्रतियोगित्वम् आत्मनि व्यभिचारि तस्याप्याकाशादिवत् क्वाप्यसमवेतत्वात्, संयोगसंबन्धेनात्यन्ताभावप्रतियोगित्वमाकाशादावसिद्धम्, तस्य यावन्मूर्तसंयोगित्वनियमाद्, अमूर्तनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्वाभिप्राये तु आत्मनि व्यभिचारस्तदवस्थः, सर्वसम्बन्धित्वाभावविवक्षयामपि सर्वसम्बन्धशून्येपरमात्मनिव्यभिचारः, अज्ञाने सर्वसम्बन्धिन्यसिद्धिश्च, ध्वंसप्रतियोगित्वमपि आकाशादावसिद्धम्, तेषां

सरह नै ब्रह्म पनि कहीँ समवेत भएको मानिँदैन । दोस्रो :– संयोग सम्बन्धद्वारा अत्यन्ताभावको प्रतियोगिता आकाशादिमा असिद्ध छ । किनभने आकाशादिलाई विभु या सर्वमूर्तसंयोगी मानिन्छ । अमूर्त द्रव्यनिष्ठ अत्यन्ताभावको प्रतियोगित्वको विवक्षा हुँदाखेरि यद्यपि आकाशादिमा भागासिद्ध हुँदैन । किनभने आकाशादि अमूर्त द्रव्यहरूको परस्पर संयोग मानिँदैन । अतः अमूर्तनिष्ठ संयोगेन अत्यन्ताभावको प्रतियोगिता आकाशादिमा रहन्छ । तथापि आकाशादिका समान नै आत्माको पनि अमूर्त द्रव्यकासँग संयोग मानिँदैन । अतः संयोगेन अमूर्तनिष्ठ अत्यन्ताभावको प्रतियोगिता आत्मामा मिथ्यात्वले व्यभिचारित हुन्छ । तेस्रो, सम्बन्ध सामान्यद्वारा अत्यन्ताभाव या सर्वसम्बन्धित्वाभावको विवक्षा हुँदखेरि पनि सर्वसम्बन्धशून्य असङ्ग ब्रह्ममा व्यभिचार हुन्छ । अज्ञान सर्वप्रपञ्चको उपादान कारण हुनाले सर्वसम्बन्धी हो । अतः अज्ञानमा सर्वसम्बन्धित्वाभाव- प्रतियोगित्व भागासिद्ध हो । अर्को ध्वंसप्रतियोगित्व पनि आकाशादिमा असिद्ध छ । किनभने तार्किकहरू आकाशादिलाई नित्य मान्दछन् । त्यस्तै अन्योन्याभावप्रतियोगित्व आत्मामा व्यभिचारी छ । किनभने आत्मालाई जडवर्गभन्दा भिन्नै नै भन्नु पर्दछ । अन्यथा आत्मा पनि जड ठहरिएला । (१)

अद्वैतवादी :– परिच्छिन्नत्वका उपर्युक्त प्रकारहरूलाई दोष

परैर्नित्यत्वाभ्युपगमात्, अन्योन्याभावप्रतियोगित्वं चात्मनि व्यभिचारि, तस्य जडनिष्ठान्योन्याभावप्रतियोगित्वाद्, अन्यथा जडत्वापत्तेः, इति चेत् । (१)

न अत्यन्ताभावे अन्योन्याभावे च प्रतियोगिसमसत्ताकत्वविशेषणेन, आत्मनि व्यभिचारपरिहाराद्, अज्ञानाकाशादौ च स्वसमानसत्ताकात्यन्ताभावान्योन्याभावप्रतियोगित्वसत्त्वेन असिद्ध्यभावात् । अविद्याकाशादेर्व्यावहारिकस्य पारमार्थिकाभावपक्षे 'स्वान्यूनसत्ताके'ति विशेषणं देयम् ।

दिनु उचित होइन । किनभने अत्यन्ताभाव र अन्योऽन्याभावमा प्रतियोगिसमसत्ताकत्व विशेषण लगाएपछि आत्मामा व्यभिचारको परिहार भइहाल्दछ । किनभने समवायादिसम्बन्धबाट आत्माको अत्यन्ताभाव लिइन्छ । त्यसको प्रतियोगी आत्माको पारमार्थिक सत्ता हो । आत्मादेखि बाहेक अरू कुरा पारमार्थिक सत् मानिँदैन । अतः अत्यन्ताभाव पनि अपारमार्थिक नै हो, प्रतियोगिसमसत्ताक होइन । आकाशादिमा समानसत्ताकात्यन्ताभावको प्रतियोगिता सुलभ हुन्छ । अतः त्यसको असिद्धि हुँदैन । अविद्या र आकाशादि व्यावहारिक पदार्थहरूका अभावलाई यदि व्यावहारिक नमानेर पारमार्थिक मान्ने हो भने त्यस अवस्थामा प्रतियोगिसमानसत्ताकत्वका स्थानमा प्रतियोग्यन्यूनसत्ताकत्व विशेषण दिनुपर्दछ । यसबाट एउटा विशेष लाभ के हुन्छ भने शुक्तिरजतरूप दृष्टान्तमा प्रातिभासिक रजतलाई अत्यन्ताभाव प्रातिभासिक न मानेर व्यावहारिक मानिन्छ । त्यो प्रतियोगिसमानसत्ताक नभएर पनि प्रतियोग्यन्यूनसत्ताक चाहिँ हुँदै हो । अतः दृष्टान्तमा साधनवैकल्य हुँदैन ।

यद्यपि मिथ्यात्वको द्वितीय लक्षण हो यावत्सदधिकरणकात्यन्ताभावप्रतियोगित्व र परिच्छिन्नत्वरूप हेतुको पनि अर्थ हो अत्यन्ताभावाप्रतियोगित्व । अतः साध्यका सरह नै यो हेतु हुन्छ । यसलाई साध्याविशिष्टता दोष भनिन्छ । तथापि मिथ्यात्वका कथित

अत एव प्रातिभासिकशुक्तिरूप्यादेर्व्यावहारिकाभावप्रतियोगित्वेऽपि न साधन-वैकल्यम् । निरुक्तमिथ्यात्वप्रकाराणामेवंरूपत्वाभावात् न साध्या-विशिष्टता । ध्वंसप्रतियोगित्वं चाकाशादौ नासिद्धम्, 'तस्माद्वा एतस्मादात्मन आकाशः सम्भूतः' इति श्रुतिसिद्धजन्यत्वेनानुमित्वात्, 'आकाशवत्सर्वगतश्च नित्य' इत्यत्र चात्मनिदर्शनत्वं स्वसमानकालीनसर्वगतत्वेन, आभूतसंप्लवा-वस्थायित्वेन चेति द्रष्टव्यम् । 'अतोऽन्यदार्त' मिति श्रुत्या अनात्ममात्रस्यैव

सबै प्रकारका यस्ता छैनन् । यस अत्यन्ताभावप्रतियोगित्वरूप हेतुकाद्वारा सदसद्भिन्नत्वादिरूप साध्यलाई सिद्ध गर्न सकिन्छ । त्यहाँ साध्याविशिष्टता दोष हुँदैन ।

ध्वंसप्रतियोगित्वरूप परिच्छिन्नत्व हेतुको आकाशादिमा जुन असिद्धि भनिन्छ, त्यो उचित होइन । किनभने *"तस्माद्वा एतस्मादात्मन आकाशः सम्भूत"* *(तै.उ.२।५)* यस श्रुतिवाक्यद्वारा प्रतिपादित आकाशगत जन्यताकाद्वारा [१]ध्वंसप्रतियोगित्वको अनुमिति गर्न सकिन्छ । यस श्रुतिले जुन आत्माको व्यापकता र नित्यतामा आकाशको दृष्टान्त दिएको छ । यसको तात्पर्य के हो भने आकाश सर्वथा नित्य मान्दाखेरि *'अतोऽन्यदार्तम्'* *(बृ.उ.३।४।२)* यस श्रुतिसँग विरोध हुन्छ । किनभने यस श्रुतिले भन्दछ, यस आत्मादेखि भिन्न अरू सबै कुरा आर्त अर्थात् विनाशी हो ।

श्रीआनन्दबोध भट्टारकले जुन [२]अनुमान प्रयोग गरेका छन्, त्यो पनि निर्दुष्ट छ । घटादिपदार्थहरू *'घटःसन्, पटःसन्'* यस रूपबाट स्वानुगत सद्रूप ब्रह्ममा कल्पित छन् । किनभने ती

---

१. "आकाशः ध्वंसप्रतियोगीजन्यभावात् पटादिवत् ।" "आकाशवत् सर्वगतश्च नित्यः" (छा.उ.३।१४।३)

२. "विवादाध्यासिता भावाः स्वानुगतप्रतिभासे वस्तुनि कल्पिताः, विभक्तत्वाद् यदित्थं तत् तथा, यथा सर्पधारादण्डमालावलविवर्दमूत्रित्वादीनि स्वानुगतप्रतिभासे रज्वा इदमंशे परिकल्पितानि" (प्र.मा.) ।

विनाशित्वप्रतिपादनात् । (२)

अत एव घटादयः स्वानुगतप्रतिभासे वस्तुनि कल्पितः, विभक्तत्वाद्, यथा सर्पमालादिकं स्वानुगतप्रतिभासे रज्ज्वा इदमंशे विभज्यते, 'एवं ब्रह्मण्यनुगच्छति घटादिकं विभज्यते, सन् घटः सन् पटः' इति आनन्द-बोधोक्तमपि साधु । विभक्तशब्देन स्वसमानसत्ताकभेदप्रतियोगित्व-रूपवस्तुपरिच्छेदस्य विवक्षितत्वात् न ब्रह्मतुच्छयोर्व्यभिचारः । न च 'खण्डो

विभक्त अथवा परस्पर व्यावृत छन् । (२)

उक्त अनुमानमा विभक्तशब्दबाट प्रतियोगिसमानसत्ताक भेदप्रतियोगित्वरूप वस्तुपरिच्छिन्नत्व विवक्षित छ । अतः ब्रह्म र तुच्छ पदार्थहरूमा हेतु व्यभिचरित हुँदैन ।

'खण्डो गौः' 'मुण्डो गौः' इत्यादि प्रतीतिका आधारमा गोव्यक्तिमा अनुगतरूपबाट प्रतीयमान गोत्व जाति छ । किन्तु गोत्व जातिमा गो व्यक्तिको अध्यास मानिँदैन । अतः उक्त नियम व्यभिचारित छ भन्ने हो भने उचित छैन । किनभने उक्त स्थलमा अनुगतरूपले प्रतीयमान जुन गोत्व जाति छ, त्यो ब्रह्म नै हो । त्यसदेखि भिन्न अरू कुनै सत्ता छैन । अर्थात् 'घटः सन्, पटः सन्' आदि प्रतीतिमा अनुगतरूपबाट प्रतीयमान् सत्ता सामान्य नै गो व्यक्तिमा अनुगत गोत्व र घटादि व्यक्तिमा अनुगत घटत्वादिलाई जाति भनिन्छ । अतः सद्रूप ब्रह्ममा गो व्यक्तिहरू कल्पित नै हुन् । व्यभिचार कसरी हुन्छ ?

यदि गोत्वादि जातिलाई पृथक् मानौँ भने त्यस अवस्थामा पनि गवादिव्यवहारको निर्वाहकता तत् तद्व्यक्ति विशेषकाद्वारा अभिव्यञ्जित एकमात्र सत्ता सामान्यमा नै मान्नु लाघव छ । घटत्व, पटत्व, गोत्व आदि अनन्त जातिहरूमा व्यवहारप्रयोजकता मान्नुमा गौरव छ । गोत्वादिको व्यञ्जक यदि सर्वव्यक्तिगत कुनै

गौर्मुण्डो गौ'रित्येवमादिस्वानुगतप्रतिभासे गोत्वादौ व्यक्तीनामकल्पितत्वाद् व्यभिचार इति वाच्यम्, सत्सामान्यातिरिक्तगोत्वादिसामान्याभ्युपगमात्, गोत्वाद्यभ्युपमेऽपि गोत्वादिव्यञ्जकतावच्छेदकसामान्यानभ्युपगमाद् व्यक्ति-विशेषाणामेवाननुगतानां सास्नादिमत्त्वाद्युपाध्यनुगतानां वा तद्व्यञ्ज-कत्ववद् व्यक्तिविशेषविशिष्टत्वेन सत्सामान्यस्यैव तत्तद्व्यवहार-जनकत्वोपपत्तेः । (३)

एउटा धर्म हुन्थ्यो तब त्यस अवस्थामा गोत्वादिकाद्वारा नै व्यवहारसम्पादनमा लाघव हुन्थ्यो । किन्तु त्यस्तो कुनै अनुगत व्यञ्जक सुलभ छैन । अगत्या जुन व्यक्तिको सास्नादिमत्वेन रूपेण गोत्वव्यञ्जक मान्नु पर्दछ, त्यसैद्वारा एउटा सत्तासामान्यलाई अभिव्यक्तिबाट समस्त व्यवहारको निर्वाहमा लाघव छ । अतः सर्वानुगतमहासत्ता या सद्रूप ब्रह्ममा सर्वव्यक्तिको कल्पना हुनु निश्चित छ । (३)

आचार्य [1]मण्डन मिश्रको मिथ्यात्वानुमानशैली पनि सर्वथा निष्कलङ्क छ । घटादि पदार्थहरू सद्रूपब्रह्ममा कल्पित छन् । किनभने प्रत्येक घटादि व्यक्तिमा *'घटः सन् पटःसन्'* आदि रूपबाट सद्रूपताको अनुवेध प्रतीत हुन्छ । जसरी जलतरङ्गगत प्रत्येक चन्द्रप्रतिबिम्बमा *'अयं चन्द्रः अयं चन्द्रः'* यसरी बिम्बभूत चन्द्र अनुविद्ध प्रतीत हुन्छ । अतः सबै प्रतिबिम्ब व्यक्तिहरू एक आकाशस्थ बिम्ब चन्द्रमामा कल्पित छन् ।

द्वैतवादी :– *'घटः सन्, पटः सन्'* आदि चाक्षुष प्रत्यक्षमा सद्रूप ब्रह्मको भान हुनसक्तैन । यसको पहिलो कारण यो हो कि

---

१. "प्रत्येकमनुविद्धत्वादभेदेन मृषा भवेत् । भेदो यथा तरङ्गाणां भेदाद्भेदः कलावतः ॥ (ब्रह्मसिद्धि २।३१)"

अत एव 'घटादिकं, सद्रूपे कल्पितम्, प्रत्येकं तदनुविद्धत्वेन प्रतीयमानत्वात् प्रत्येकं चन्द्रानुविद्धजलतरङ्गचन्द्रवत् इति ब्रह्मसिद्धिकारोक्त-मपि साधु । ननु सदर्थस्य ब्रह्मणः रूपादिहीनस्यासंसारमज्ञानावृतस्य शब्दैकगम्यस्य कथं घटः सन्नित्यादिबुद्धिविषयता स्यात् ? तथा च 'घटोऽनित्यः' इत्यनेन घटगतानित्यतेव 'घटः स'न्नित्यनेनापि घटगतमेव सत्त्वं गृह्यते । न च स्वरूपेणाप्रत्यक्षस्य राहोश्चन्द्रावच्छेदेनेव ब्रह्मणोऽपि

रूपवान्को चाक्षुषप्रत्यक्ष हुन्छ । किन्तु ब्रह्म [1]रूपरहित हो । अर्को हेतु त्यो संसारपर्यन्त अज्ञानबाट आच्छन्न मानिन्छ । ब्रह्मलाई [2]औपनिषद् अर्थात् वेदान्तवेद्य हो भनेर मानिएको छ । अतः यस्तो मान्नुपर्ने हुन्छ कि *'घट सन्'* यो प्रतीति घटमा रहने भएको सत्त्वधर्मलाई त्यसरी नै विषय गर्दछ जसरी *'घटोऽनित्यः'* यस प्रतीतिले घटगत अनित्यत्व धर्मको विषय गर्दछ । हुन त यद्यपि ब्रह्म स्वरूपतः चाक्षुषप्रत्यक्षको योग्य छैन । अर्थात् ब्रह्मलाई आँखाद्वारा देख्नसकिँदैन, तापनि घटादिमा आरूढ भएर देखा पर्दछ, जसरी आकाशस्थ राहु अघि पछि देखा नपरेर चन्द्रग्रहणका समयमा चन्द्रमामा आरूढ भएर श्याम कलेवरमा देखापर्दछ भन्न मिल्दैन । किनभने अयोग्य पदार्थ पनि यदि योग्य पदार्थका सम्पर्कबाट योग्य हुन्छ भने स्वरूपतः श्रोत्रग्रहणद्वारा ग्रहण गर्न अयोग्य आकाशलाई शब्दका सम्पर्कद्वारा श्रवण प्रत्यक्षको विषय भन्नुपर्नेहुन्छ । अतः चाक्षुषप्रत्यक्ष हुन नसक्ने ब्रह्म घटका सम्बन्धबाट कहिल्यै पनि चाक्षुषप्रत्यक्षको योग्य बन्न सक्तैन । राहुलाई जुन दृष्टान्त दिइयो, त्यो ठीक छैन । किनभने राहुको

---

१. "अशब्दमस्पर्शमरूपम्" (मुक्तिकोपनिषद् २।७२)

२. "तं त्वौपनिषदं पुरुषं पृच्छामि" (बृ.उ.३।९।२।६)

घटाद्यवच्छेदेनैव प्रत्यक्षतेति वाच्यम्, शब्दाद्यवच्छिन्नस्यापि गगनादेः श्रवणत्वाद्यापाताद्, राहोस्तु दूरदोषेणाज्ञातस्य नीलस्य योग्यस्य शुक्ल-भास्वरचन्द्रसंबन्धाच्चाक्षुषता उक्ता इति चेन्न, यतः सदात्मना न ब्रह्मणो मूलाज्ञानेनावृतत्वम्, किन्तु घटाद्यवच्छिन्नशक्त्यज्ञानेनैव, तथा च चक्षुरादिजन्यवृत्त्या तदावरणभङ्गे सति 'सन्घटः' इत्यत्र ब्रह्मणः स्फुरणे बाधकाभावात्। न च रूपादिहीनतया चाक्षुषत्वाद्यनुपपत्तिः बाधिकेति

नीलो विग्रह देख्न अयोग्य होइन। अपितु दूरदोषका कारण अथवा गगनगत पार्थिव नीलिमामा मिलेका कारण देखिँदैन। परन्तु चन्द्रमाका शुभ्रगौर कलेवरसँग सम्पर्क हुने वित्तिकै राहु देखिन थाल्दछ। यसरी कुनै अयोग्य वस्तुको कुनै योग्य वस्तुका साथमा सम्पर्क भएर देखिन्छ या प्रत्यक्ष हुन्छ भन्नु या हुनु सम्भव छैन। अतः नीरूप ब्रह्म चाक्षुष प्रत्यय हुनसक्तैन।

अद्वैतवादी :– ब्रह्म संसारअवस्थामा अवश्य पनि मूलाज्ञानद्वारा आवृत छ। किन्तु आनन्दरूपबाट र सद्रूपबाट आवृत छैन। घटादि विषयक तूलाज्ञानद्वारा नै सद्रूपले आवृत हुन्छन्। चक्षुरादि इन्द्रियादिहरूद्वारा निःसृत अन्तःकरणको घटाकारवृत्तिले त्यस तूलाज्ञानलाई भङ्ग गरिदिन्छ। अतः *'सन् घट'*का रूपमा ब्रह्मको स्फुरण हुन लाग्दछ। ब्रह्म नीरूप भएको हुँदा त्यसको प्रत्यक्ष कसरी हुन्छ ? जुन भनियो त्यसको उत्तर यसरी दिइन्छ – प्रत्यक्षताका लागि रूपादि हुनु त्यसै वस्तुमा अनिवार्य छ, जसको ग्रहण केवल एउटा नियत इन्द्रियकाद्वारा हुन्छ। किन्तु जुन वस्तु सबै इन्द्रियहरूको साधारण विषय हुन्छन्, त्यसलाई रूपादिको अपेक्षा रहँदैन। विना रूप र स्पर्श नै चक्षु र त्वक् इन्द्रियहरूद्वारा *'घट सन्'* यो प्रत्यक्ष हुन्छ। सत्ता र ब्रह्म दुवै एउटै भएको कुरा धेरै पटक भनिसकिएको छ। सत्ताको प्रत्यक्ष तार्किकहरू पनि

वाच्यम्, प्रतिनियतेन्द्रियग्राह्येष्वेव रूपाद्यपेक्षानियमात्, सर्वेन्द्रियग्राह्यं तु सद्रूपं ब्रह्म, नातो रूपादिहीनत्वेऽपि चाक्षुषत्वाद्यनुपपत्तिः, सत्तायाः परैरपि सर्वेन्द्रियग्राह्यत्वाभ्युपगमाच्च । तदुक्तं वार्तिककृद्भि :–

'अतोऽनुभव एवैको विषयोऽज्ञातलक्षणः ।
अक्षादीनां स्वतःसिद्धो यत्र तेषां प्रमाणता ॥' इति । (४)

कालस्य च रूपादिहीनस्य मीमांसकादिभिः सर्वेन्द्रियग्राह्यत्वाभ्युप-

---

सबै इन्द्रियहरूबाट हुन्छ भनेर मान्दछन् । श्रीसुरेश्वराचार्यले बृहदारण्यक वार्तिकमा लेख्नुभएको छ ।

[1]अतोऽनुभव एवैको विषयोऽज्ञातलक्षणः ।
अज्ञादीनां स्वतः सिद्धो यत्र तेषां प्रमाणता ॥
– बृहदारण्यकवार्तिक (४)

नीरूप कालको ग्रहण सबै इन्द्रियहरूबाट हुने कुरा वैयाकरण र [2]मीमांसकहरू पनि मान्दछन् । अतः वेदान्तसिद्धान्तमा नीरूप ब्रह्म प्रत्यक्षको योग्य किन नहुने ? यसमा शब्दका सम्बन्धबाट आकाशमा जुन श्रावणप्रत्यक्षताको आपत्ति दिएको थियो त्यो तबमात्र प्रसक्त हुन सक्तथ्यो, जब अयोग्य पदार्थलाई कुनै प्रकारको योग्य मानिन्थ्यो । हाम्रो विचारमा जुन योग्य पदार्थको ग्रहण कुनै आगन्तुक प्रतिबन्धकका कारण हुन पाउँदैन । त्यसको ग्रहण कुनै

---

१. एकमात्र अनुभवरूप ब्रह्म नै अज्ञात हुनाले इन्द्रियादि प्रमाणहरूको विषय हुन्छ । यद्यपि त्यो स्वप्रकाश हो । आफ्नू प्रकाशनका लागि अरूको आवश्यकता या अपेक्षा रहँदैन । केवल आवरण भङ्ग गर्नका लागि नै प्रमाणहरूको अपेक्षा रहन्छ । यतिबाट नै प्रमाणहरूको प्रमाणता सिद्ध हुन्छ ।

२. "न सोऽस्ति प्रत्ययो लोके यत्र कालो न भासते" (वा.प.१।१२४)

गमात् । न च शब्दावच्छिन्नस्याकाशस्यापि श्रावणत्वं स्यादिति वाच्यम्, स्वभावतो योग्यस्य हि केनचिन्निमित्तेन प्रतिरुद्धयोग्यताकस्यावच्छेदकादिना योग्यता सम्पाद्यते, यथा दूरदोषेण प्रतिरुद्धयोग्यताकस्य राहोश्चन्द्रसम्बन्धेन एवं चावरणेन प्रतिरुद्धयोग्यताकं ब्रह्म घटाद्यवच्छेदेन योग्यं भवति, नभस्तु स्वभावायोग्यमेव, न प्रतिरुद्धयोग्यताकम्, येन शब्दावच्छेदेन योग्यं भवेत् । यद्वा द्रव्यग्रहे चक्षुषो रूपापेक्षा, न त्वन्यग्रहे, ब्रह्म तु न द्रव्यम्,

---

उपाधिका माध्यमबाट हुन लाग्दछ । जस्तै राहुको प्रत्यक्ष चन्द्रमाका माध्यमबाट हुन्छ । यसै गरेर आवरणले गर्दा ब्रह्मको ग्राह्यता जब अवरुद्ध हुन्छ, तब घटादि पदार्थहरूको योगबाट अवरोधलाई हटाएर प्रत्यक्ष गरिन्छ । आकाश भने स्वभावले नै प्रत्यक्ष गर्न अयोग्य हुन्छ । अतः त्यसको कुनै कसैका सम्बन्धले पनि योग्य बनाउँन सकिँदैन । द्रव्य पदार्थलाई नै चाक्षुषप्रत्यक्षमा रूपको अपेक्षा हुन्छ । ब्रह्मलाई द्रव्य भन्न सकिँदैन । किनभने *"अस्थूलमनणवह्रस्वमदीर्घम्"* *(बृह.उ.३।८।८)* यस श्रुतिकाद्वारा स्थूल, अणु, ह्रस्व र दीर्घ समेत चार प्रकारका परिमाणहरूलाई निषेध गरिएको छ । अतः ब्रह्म द्रव्य भित्र पर्दैन ।

यदि ब्रह्मलाई द्रव्य मान्ने हो भने पनि श्रुतिले पारमार्थिक द्रव्यत्वको निषेध गरेको हुँदा आध्यासिक द्रव्यलाई मान्नुपर्ने हुन्छ । जसमा द्रव्यत्व अध्यस्त भएको हुन्छ, त्यसका प्रत्यक्षमा रूपवत्ताको अपेक्षा रहँदैन । अध्यस्त द्रव्यका आधारभूत रूप, रस आदि गुणहरूको प्रत्यक्षमा रूपवत्ताको अपेक्षा हुँदैन । घटादि व्यावहारिक द्रव्यहरूमा द्रव्यत्व पनि व्यावहारिक नै हुन्छ । अतः यसको निष्कर्ष के निस्कियो भने धर्मिसमानसत्ताक द्रव्यत्वका आधारलाई प्रत्यक्षतामा नै रूपवत्ताको अपेक्षा हुन्छ । ब्रह्ममा द्रव्यत्व आध्यासिक हो । पारमार्थिक होइन । अतः धर्मिसमानसत्ताक द्रव्यत्वको आधार

'अस्थूलमनणवह्रस्वमदीर्घ'मिति श्रुत्या चतुर्विधपरिमाणनिषेधेन द्रव्यत्वप्रतिषेधात्, अतो नानुपपत्तिः । अस्तु वा द्रव्यम्, तथाप्यध्य-स्तद्रव्यत्ववति गुणादौ रूपानपेक्षचाक्षुषत्वदर्शनेन धर्म्यन्यूनसत्ताकद्रव्यत्ववत्येव चक्षू रूपमपेक्षते । ब्रह्मणि च द्रव्यत्वं धर्म्यपेक्षया न्यूनसत्ताकमवेति न तद्ग्रहे रूपाद्यपेक्षा । कल्पितत्वं च स्वाभाववति प्रतीयमानत्वं वा स्वरूपज्ञाननिवर्त्यत्वं वेत्यन्यदेतत् । तस्मात् परिच्छिन्नत्वमपि भवति हेतुरिति सिद्धम् ॥ (५)

इति अद्वैतसिद्धौ परिच्छिन्नत्वहेतूपपत्तिः ।

ब्रह्म हुँदैन । यस अवस्थामा ब्रह्मको प्रत्यक्षमा रूपवत्ताको अपेक्षा रहँदैन । आध्यासिकत्व या कल्पितत्वको यहाँ अर्थ स्वाभावयुक्तमा गरियोस् अथवा ब्रह्मज्ञाननिवर्त्यत्वमा गरियोस्, यो अर्कै कुरा हो । यसरी परिच्छिन्नत्व पनि मिथ्यात्वको साधनमा एउटा सक्षम हेतु सिद्ध हुन्छ । (५)

अद्वैतसिद्धिको परिच्छिन्नत्वहेतूमपत्तिःको नेपाली अनुवाद सकियो ।



१३. अंशित्वहेतुविचारः

चित्सुखाचार्यैस्तु 'अयं पटः, एतत्तन्तुनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगी, अंशित्वाद्, इतरांशिवद् इत्युक्तम्। तत्र तन्तुपदमुपादानपरम्, तेन स्वोपादाननिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्वलक्षणमिथ्यात्वसिद्धिः। न च कार्यस्य कारणाभेदेन तदनाश्रितत्वात् सिद्धसाधनम्, अनाश्रितत्वेनान्याश्रितत्वेन

नेपालीमा अर्थ :– श्रीचित्सुखाचार्यले भन्नुभएको छ – *"अयं पटः, एतत्तन्तुनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगी, अंशित्वाद्, इतरांशिवत्"* यहाँ 'तन्तु' पद उपादानकारणको उपलक्षक हो। अतः मिथ्यात्वको व्यापक लक्षण यसप्रकारले निष्पन्न हुन्छ। आफ्ना उपादान कारणमा रहने भएको अत्यन्ताभावको स्वगत प्रतियोगित्व नै मिथ्यात्व हो।

शङ्का :– वेदान्तमा कार्य र कारणलाई अभेद मानिन्छ। अभिन्न पदार्थहरूमा आश्रय र आश्रयिभाव मानिँदैन। अतः 'कार्यंकारणेऽस्ति' यो प्रयोग गर्न सकिँदैन। फलतः *'कार्यं उपादानकारणं न भवति'* यस प्रकारको भेद चाहिँ सम्भव हुँदैन। किन्तु *'कार्यं कारणे नास्ति'* यसप्रकारको अत्यन्ताभाव र त्यस अत्यन्ताभावको कार्यमा प्रतियोगित्व स्वतः सिद्ध छ। पहिलेदेखि नै सिद्ध पदार्थको सिद्धि गर्नुलाई सिद्धसाधनतादोष भनिन्छ। खालि यति मात्रै नभएर यदि कार्य कारणमा आश्रित छैन भने आकाशादिका सरह अनाश्रित या उपादान कारणदेखि भिन्न अरू कुनैमा आश्रित सिद्ध हुनसक्तछ, मिथ्यात्व सिद्ध हुँदैन। अतः अर्थान्तरता नामक निग्रहस्थान पनि प्रसक्त हुन्छ।

समाधान :– कार्य र कारणमा अभेद अवश्य मानिन्छ। किन्तु सर्वथा अभेद मान्दाखेरि कार्य र कारणभाव सम्भव

वा उपपत्त्या अर्थान्तरं च इति वाच्यम्, अभेदे कार्यकारणभावव्याहत्या कथञ्चिदपि भेदस्यावश्याभ्युपेयत्वात् । न च 'तदनन्यत्वमारम्भण-शब्दादिभ्यः' इत्यधिकरणविरोधः, उपादानव्यतिरेकेणोपादेयं नास्तीत्यस्यैव तदर्थत्वात् । बाधात्तन्मात्राश्रितत्वेन पक्षविशेषणाद्वा नार्थान्तरम् । न च प्रकृतेऽपि बाधः, तस्योद्धरिष्यमाणत्वात् । न चात्यन्ताभावस्य प्रामाणिक-त्वाप्रामाणिकत्वविकल्पावकाशः तस्य प्रागेव निरस्तत्वात् । न च कस्यचित्

हुनसक्तैन । जस्तै घटबाट घटको उत्पत्ति भएको कहीँ पनि देखिँदैन । अतः कार्य र कारणमा केही भेद मान्नु नै पर्ने हुन्छ । यस सम्बन्धमा *"तदनन्यत्वमारम्मणादिशब्देभ्यः" (ब्र.सू. २।१।१४)* सूत्रमा जे भनिएको छ सो कुरा [1]छान्दोग्यउपनिषद्मा आएको छ । उपादान कारणदेखि भिन्न कार्यको स्वतन्त्र सत्ता हुँदैन भन्ने यसको तात्पर्य हो । यसैकारण नै कार्य र कारणमा भेदाभेदात्मक तादात्म्य सम्बन्ध मानिन्छ । फलतः भेदलाई ध्यानमा राखेर कार्यलाई कारणमा आश्रित भनिन्छ । कारणमा कार्यको अत्यन्ताभाव प्रसिद्ध छैन । अतः सिद्धः साधनतादोष हुँदैन । कार्यको अनाश्रित या अन्याश्रित हुनु अत्यन्त बाधित हो । अथवा प्रपञ्चरूप पक्षको 'कारणमत्राश्रितत्वं' विशेषण दिनुले अर्थान्तरता दोष समाप्त हुन्छ ।

यदि पक्षगत कारणमात्राश्रितत्व विशेषणकाद्वारा कार्यमा अनाश्रितत्वको जसरी बाध हुन्छ, त्यसैगरेर नै कार्यनिष्ठ अत्यन्ताभावप्रतियोगित्वरूप प्रकृत मिथ्यात्वानुमानको पनि बाध किन नहुने ? भनेर शङ्का गर्न मिल्दैन । यसको [2]उत्तर द्वितीयमिथ्यात्व-

---

१. "वाचारम्मणं विकारो नामधेयं मृत्तिकेव सत्यम्" (छा.उ.६।१।१) यस श्रुतिको स्वारस्य कार्य र कारणको अनन्यता या अभेदमा नै छ ।)

२. न्यायामृतकारले जुन प्रश्न उठाएका थिए, त्यो हो – अपि चात्यन्ताभावः प्रामाणिकः ? अप्रामाणिको वा ?

पटस्य संयोगवृत्त्यैतत्तन्तुषु सत्त्वेन तत्र व्यभिचार इति वाच्यम्, तत्समवेतस्य तन्निष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्वमङ्गीकुर्वतः तत्संयोगिनस्तन्निष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्वाङ्गीकारेण पक्षसमत्वात् । (१)

न चाव्याप्यवृत्तित्वेनार्थान्तरम्, पटतदभावयोरेकाधिकरणवृत्तौ विरोधस्य जगति दत्तजलाञ्जलित्वप्रसङ्गात्, संयोगतदभावयोरप्येकाधिकरणवृत्तित्वानभ्युपगमात् । अभ्युपगमे वा एतत्तन्तुत्वावच्छिन्न-

---

विचारमा दिएको हुँदा यहाँ दिइएन ।

प्रकृत *'अंशित्व'* हेतु त्यस पटविशेषमा व्यभिचारी देखिन्छ, जुन पक्षरूप पटको उपादानकारण तन्तुहरूका साथ संयोगसम्बन्धले जोडिएको छ । किनभने संयोगसम्बन्धबाट अत्यन्ताभावको प्रतियोगित्वरूप साध्य त्यस पटमा रहँदैन र अंशित्व रहन्छ भनेर यदि भन्ने हो भने त्यो ठीक होइन । (१)

किनभने जब हामीहरू तन्तुहरूमा समवेत पटको अभाव सिद्ध गर्न अघि सरेका छौँ, तब संयुक्त पटको अत्यन्ताभाव त्यहाँ किन सिद्ध हुँदैन ? अर्थात् त्यो पटविशेषलाई पक्षका समान नै त्यहाँ व्यभिचारको प्रदर्शन गराउँन सकिँदैन । जस्तै कपिसंयोगको अधिकरणभूत वृक्षमा त्यसकै अभाव पनि रहन्छ । यसको अर्थ कुनै हालतमा पनि मिथ्या हो भन्ने चाहिँ होइन । अपितु न्यायका भाषामा त्यसलाई अव्याप्यवृत्ति भनिन्छ । जसरी पटका आधारभूत तन्तुहरूमा पटको अभाव जसरी तसरी सिद्ध गरिन्छ तापनि त्यस पटमा अव्याप्यवृत्तिता सिद्ध हुन्छ, मिथ्या होइन भन्ने आक्षेप पनि ठीक होइन । किनभने पट र त्यसको अभावलाई एउटै अधिकरणमा मान्नुको अर्थ पट र पटाभावलाई लोकप्रसिद्धिका विरुद्ध जानु हो भन्नु पर्दछ । अर्थात् लोकप्रसिद्ध विरोधलाई तिलाञ्जलि दिनु हो । अतः यो मान्नु पर्ने हुन्छ कि कपिसंयोगको अधिकरण शाखा र

वृत्तित्वमत्यन्ताभावस्य विशेषणं देयम्, एवमेतत्कालीनत्वमपि । तेन कालान्तरीयाभावमादाय नार्थान्तरम् । न चेह तन्तुषु पट इति प्रत्यक्षबाधः, तस्य भ्रमसाधारणतया चन्द्रप्रादेशिकत्वप्रत्यक्षवदप्रामाण्यशङ्का-स्कन्दितत्वेनाबाधकत्वात् । बाधोद्धारे च विस्तारेणैतद्वक्ष्यामः । न च अन्यासमवेतस्यांशित्वमेतत्तन्तुसमवेतत्वं विना न युक्तमिति विरुद्धो हेतुरिति

त्यसको अभावको अधिकरण मूल भाग हो । दुवै भावाभाव एउटै अधिकरणमा रहन सक्तैनन् । यदि तिनीहरूको एकाधिकरणवृत्तिता मानौँ भने पनि मिथ्यात्वघटक अत्यन्ताभावको *'एतत्तन्तुत्वावच्छिन्नवृत्तित्व'* विशेषण दिएर अर्थान्तरताको परिहार गर्न सकिन्छ । अर्थात् ती तन्तुहरूका कुनै एक भागमा प्रसज्जित अत्यन्ताभावलाई दूर गर्नलाई भनिन्छ कि तन्तुहरूका सम्पूर्ण कलेवरमा रहने भएको अत्यन्ताभाव हामीहरूलाई मान्य छ, एकदेशमा रहने चाहिँ मान्य छैन । किनभने अव्याप्य वृत्तितातिर फर्कनु पर्दछ । उक्त अत्यन्ताभावलाई एतत्कालीनत्व पनि विशेषण दिनु पर्दछ । जसले गर्दा कालान्तरीय अत्यन्ताभावलाई लिएर अर्थान्तरता प्रसक्त हुन नसकोस् । पटले आफ्नू उपादान कारण भएको तन्तुहरूमा रहनु प्रत्यक्ष सिद्ध छ – "इह तन्तुषु पटः", अतः त्यहाँ पटको अत्यन्ताभावको अनुमान यस प्रत्यक्षबाट बाधित किन हुँदैन ? भन्ने शङ्काको समाधानमा यति मात्रै भन्नु पर्याप्त हुन्छ कि उक्त अप्रमाण्यको आशङ्काबाट ग्रस्त हुनु पर्ने कारण दुर्बल छ । अतः मिथ्यात्वानुमानको बाधक हुनसक्तैन । जस्तै चन्द्रमा देख्ने साधारण मान्छेलाई चन्द्रमा [1]प्रादेशमात्र छ भन्ने भ्रम हुन्छ । यसको विशेष चर्चा बाधोद्धार प्रकरणमा गरिनेछ ।

---

१. बूढी औँलो र चोर औँलोले नाप्नुलाई प्रादेश भनिन्छ । प्रादेशमात्र चन्द्रमा हुनु सम्भव छैन । अतः त्यही सरह 'इह तन्तुषु पटः' प्रत्यक्ष पनि भ्रमात्मक हुनसक्तछ ।

वाच्यम् । एतत्तन्तुष्ठिात्यन्ताभावप्रतियोगित्वेऽप्येतत्तन्तुसमवेतस्य सत्त्वेनांशित्वस्य साध्येनाविरोधात् । एतन्निष्ठात्यन्ताभावाप्रतियोगित्वं हि एतत्समवेतत्वे प्रयोजकं न भवति, परमते केवलान्वयिधर्ममात्रस्य एतत्समवेतत्वापत्ते, किन्त्वेतन्निष्ठप्रागभावप्रतियोगित्वादिकम्, तच्चैतन्निष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्वेऽपि न विरुद्धमित्युपपादितमधस्तात् ।

पक्षरूप पटमा दुवै कुराहरू प्रायः निर्विवाद सिद्ध छन् । त्यो अंशी हो र आफ्नू उपादान कारणदेखि भिन्न तन्तुहरूमा समवेत छैन । अंशी या अवयवीको अर्थ अवयवमा समवेत भन्ने अर्थ हुन्छ । यदि त्यो अरू तन्तुहरूमा समवेत छैन भने यो सिद्ध हुन्छ कि त्यो आफ्नू उपादान तन्तुहरूमा समवेत हो । अन्यथा त्यसमा अंशित्व रहनसक्तैन । यसरी जुन अंशित्व हेतुकाद्वारा जहाँ पटको अत्यन्ताभाव सिद्ध गर्न चाहन्थे, त्यहाँ त्यसै हेतुबाट पटको भाव सिद्ध हुन्छ । यसलाई हेतुका विरुद्ध हेतु भनिन्छ भनेर यदि भन्ने हो भने त्यो ठीक होइन । किनभने प्रकृतपटमा एतत्तन्तुनिष्ठ अत्यन्ताभावप्रतियोगित्व र एतत्तन्तुसमवेतत्व दुवै छन् । अतः प्रकृतसाध्यको कुनै विरोध अंशित्व हेतुका साथ छैन । अतः त्यो विरुद्ध कसरी हुन्छ ? अंशित्वमा जबसम्म एतत्तन्तुनिष्ठा- त्यन्ताभावको अप्रतियोगित्व न हओस्, तबसम्म एतत्तन्तुसमवेतत्व रहनसक्तैन भन्न पनि सक्तैनौं । किनभने एतत्तन्तुसमवेतत्व किन रहँदैन ? यो कुरा पहिले चतुर्थ मिथ्यात्वनिरूपणका अवसरमा भनिसकियो । एतत्समवेतत्वको अर्थ *'एतदुपादेयत्व'* हुन्छ । किन्तु समवायरूप नित्य सम्बन्धशालित्व हुँदैन । किनभने समवाय नामको नित्य सम्बन्ध अद्वैतवेदान्तमा स्वीकृत छैन ।

द्वैतवादी :– उक्त मिथ्यात्वानुमानका प्रतिरोधमा सत्प्रतिपक्षप्रयोग गर्न सकिन्छ । जस्तै, यो पट एतत्तन्तुगत अत्यन्ताभावको प्रतियोगी

एतत्समवेतत्वं चैतदूपादानकत्वम्, न तु नित्यसम्बन्धशालित्वम्, तस्यानभ्युपगमात् । ननु, अयं पट एतत्तन्तुनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगी न, एतत्तन्त्वारब्धत्वाद्, व्यतिरेकेण पटान्तरवदिति प्रतिरोधः, न चाप्रसिद्ध-विशेषणत्वम्, एतन्निष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्वं । किञ्चिन्निष्ठात्यन्ता-भावप्रतियोगिं, संसर्गाभावप्रतियोगित्वव्याप्यत्वात्, प्रागभावप्रतियोगित्ववदिति

हुनसक्तैन, किनभने यिनै तन्तुहरूबाट आरब्ध भएको हो, जुन एतत्तन्तुगत अत्यन्ताभावको अप्रतियोगी होइन, अपितु प्रतियोगी नै हुन्छ, त्यो यी तन्तुहरूबाट आरब्ध भएको होइन, जस्तै अर्को पट ।

यदि भन्ने हो भने कि यस प्रतिरोधी अनुमानमा *'अप्रसिद्ध विशेषणता'* दोष छ । किनभने केवल पक्षभूत पट नै यी तन्तुहरूमा रहने भएको अत्यन्ताभावको अप्रतियोगी हो । अतः पक्षदेखि भिन्न कहीँ पनि साध्य प्रसिद्ध छैन भन्नु सङ्गतिपूर्ण छैन । किनभने चित्सुखीमा देखाइएको अवेद्यत्वका सरह सामान्यतोदृष्टि अनुमानद्वारा उक्त साध्य प्रसिद्ध गर्नसकिन्छ । जस्तै यी तन्तुहरूमा रहने भएको अत्यन्ताभावको प्रतियोगित्व कुनै न कुनै धर्मीमा रहने भएको अत्यन्ताभावको प्रतियोगी हुन्छ । किनभने संसर्गाभावको प्रतियोगित्वको व्याप्य हो । जस्तै प्रागभाव प्रतियोगित्व ।

यदि भन्ने हो भने यस सामान्यतोदृष्ट अनुमानको हेतु आकाशात्यन्ताभावमा व्यभिचारी छ, किन भने आकाशात्यन्ताभावमा संसर्गाभाव प्रतियोगित्वको व्याप्यता गृहीत हुन्छ । किन्तु त्यसमा किञ्चिन्निष्ठात्यन्ताभावको प्रतियोगिता होइन । किनभने आकाशात्यन्ताभाव केवलान्वयी हुन्छ । त्यसको अभाव कहीँ पनि राख्न सकिँदैन भन्नु पनि उचित होइन । किनभने प्रमेयत्वादिको केवलान्वयी धर्ममा आकाशात्यन्ताभाव हो । किन्तु संसर्गाभाव प्रतियोगित्व त्यहाँ छैन । अतः आकाशात्यन्ताभावमा संसर्गाभाव

सामान्यतस्तत्प्रसिद्धेः । न च आकाशात्यन्ताभावस्य घटादौ संसर्गाभाव-प्रतियोगित्वव्याप्यत्वग्रहात् तस्य च केवलान्वयित्वेन किञ्चिन्निष्ठा-त्यन्ताभावप्रतियोगित्वाभावात् तत्र व्यभिचार इति वाच्यम्, संसर्गाभाव-प्रतियोगित्वानधिकरणे केवलान्वयिनि धर्मे सत्त्वेनाकाशात्यन्ताभावस्य संसर्गाभावप्रतियोगित्वाव्याप्यत्वेन व्यभिचाराभावाद् इति चेन्न, यत्रैतत्तन्तु-

---

प्रतियोगित्व व्याप्यता नै गृहीत हुनसक्तैन । फलतः उक्त प्रतिरोधी अनुमानलाई कुनै अवस्थामा पनि अद्वैतसम्मत मिथ्यात्वानुमान प्रपञ्चमा मिथ्यात्व सिद्ध गर्नसकिँदैन ।

अद्वैतवादी :– कथित प्रतिरोधी अनुमान निर्बल भएको कारण मिथ्यात्वानुमानको यसले प्रतिरोध गर्नसक्तैन । त्यसको निर्बलताको कारण त्यसको सोपाधिकता हो । अर्थात् उक्त अनुमानमा विवक्षित व्यतिरेक व्याप्ति हो । जस्तै *"यत्र एतत्तन्तुनिष्ठात्यन्ताभाव-प्रतियोगित्वम्, एतत्तन्त्वारब्धत्वाभावः ।"* यसमा एतत्तन्तुनिष्ठ-प्रागभावाप्रतियोगित्व उपाधि हो । किन कि उपाधिको जुन लक्षण दिइन्छ, त्यो हो *"साध्यव्यापकत्वे सति साधनाव्यापकः"* यो केवल अन्वय व्याप्तिका उपाधिमा मात्रै घट्तछ, तर व्यतिरेक व्याप्तिस्थलीय उपाधिमा घट्तैन । अत एव यस सम्बन्धमा श्री चित्सुखाचार्यको भनाइ यस्तो छ *"केवल व्यतिरेकिणि चोपाधेरसम्भावात्"* यहाँ सर्वसाधारण उपाधिको लक्षण अभिमत छ। जस्तै *"व्यापक व्याप्यत्वेसति व्याप्याव्यापकः"* उक्त व्याप्तिमा व्यापक *'एतत्तन्त्वारब्धत्वाभाव'* हो र *'एतत्तन्तुनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्व'* व्याप्य हो। प्रकृतमा *'एतन्निष्ठप्रागभावाप्रतियोगित्वरूप'* उपाधि उक्त व्याप्तिघटक एतत्तन्त्वारब्धत्वाभावको पटान्तरमा व्यापक हो र *'एतत्तन्तुनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्व'* निश्चित छैन, सन्दिग्धता छ। किन्तु *'एतत्तन्तुनिष्ठप्रागभावाप्रतियोगित्व'* निश्चितरूपबाट

निष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्वम्, तत्रैतत्तन्त्वारब्धत्वाभाव इति व्यतिरेक-व्याप्तावेतन्निष्ठप्रागभावाप्रतियोगित्वस्योपाधित्वेन प्रतिरोधस्य हीनबलत्वाद्, एतत्तन्त्वारब्धत्वाभावव्यापकस्यैतत्तन्तुनिष्ठप्रागभावाप्रतियोगित्वस्य पक्षावृत्तेः पक्षवृत्तितया सन्दिह्यमानैतत्तन्तुनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्वाव्यापकत्वात्, दृश्यत्वाद्यनुपपत्तिप्रतिकूलतर्कपराहतेर्वक्ष्यमाणत्वाच्च । अत एव एतत्तन्त्वनारब्धत्वमपि नोपाधिः, उपाधिव्यतिरेकेण साध्यव्यतिरेके

रहन्छ । *'जगत् यदि मिथ्या स्यात्, तर्हि दृश्यं न स्यात्'* यस प्रकारको दृश्यत्वलाई अन्यथानुपपत्तिरूप विपरीत तर्कका द्वारा उक्त घटादिको सत्यत्वसाधक प्रतिरोधी अनुमान वाधित हुन्छ ।

उक्त प्रतिपक्षानुमानको दूषित भएपछि श्रीचित्सुखाचार्यद्वारा प्रदर्शित अनुमानमा पनि उपाधि जोड्न सकिँदैन । किनभने यस उपाधिलाई अभावको हेतु बनाएर *'एतत्तन्तुनिष्ठात्यन्ताभाव-प्रतियोगित्वरूप'* साध्यको अभाव सिद्ध गर्नु पर्दछ । जस्तै – 'अयं पटः एतत्तन्तुनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगीन, एतत्तन्त्वारब्धत्वात्' यस प्रकार उही प्रतिरोधी अनुमान फलित हुन्छ, जसको व्यतिरेक व्याप्तिलाई 'एतन्निष्ठ प्रागभावाप्रतियोगित्वरूप' उपाधिद्वारा दूषित गरिसकिएको छ ।

अव्याप्यवृत्ति संयोगलाई मान्ने हो भने त्यस अवस्थामा उक्त प्रतिरोधी अनुमानको हेतु एतत्तन्तुबाट आरब्ध एतत्तन्तुगत संयोगमा व्यभिचारी हो । किनभने अव्याप्यवृत्ति हुनाको कारण उक्त संयोगको आफ्ना आधारभूत तन्तुमा अभाव पनि रहन्छ । अतः त्यस संयोगमा 'एतत्तन्तुनिष्ठात्यन्ताभाव'को अप्रतियोगित्वरूप साध्य होइन । किन्तु एतत्तन्त्वारब्धत्वरूप हेतु विद्यमान छ । अत एव प्रदर्शित एतत्तन्त्वनारब्धत्वरूप उपाधिमा चित्सुखीय अनुमान पनि सम्भव छैन । किनभने एतत्तन्त्वारब्ध अव्याप्यवृत्ति संयोगमा

साध्यमाने सोपाधिकत्वस्योक्तत्वाद्, अव्याप्यवृत्तिसंयोगा-भ्युपगमे तत्र व्यभिचाराच्च । अत एव यत्रैतत्तन्तुनिष्ठात्यन्ताभाव-प्रतियोगित्वम्, तत्रैतत्तन्त्वनारब्धत्वमिति न साध्यव्यापकताग्रहोऽपि तत्रैव व्यभिचारादिति सर्वमनवद्यम् ।

एवञ्च 'विमतं ज्ञानव्यतिरेकेणासत्, ज्ञानव्यतिरेकेणानुपलभ्यमानत्वात्, स्वप्नादिवदिति' विद्यासागरोक्तमपि साधु । ज्ञानव्यतिरेकेणासत्त्वमुक्तमिथ्यात्वान्यतमत्वं साध्यम् । ज्ञानव्यतिरेकेणानुपलभ्यमानत्वं चिदाभासे सत्त्येवोपलभ्यमानत्वं हेतुरिति न किञ्चिदनुपपन्नम् । एवमन्येषामपि प्रयोगा यथायोगमुपपादनीया इति शिवम् ॥ (२)

इति अद्वैतसिद्धौ अंशित्वहेतूपपत्तिः ।

एतत्तन्तुनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्व छ । किन्तु एतत्तन्त्वनारब्धत्व छैन । अतः त्यसलाई उपाधि भन्न सकिँदैन । यस प्रकार चित्सुखीय मिथ्यात्व अनुमान सर्वथा अनवद्य अर्थात् निर्दोष भएको सिद्ध हुन्छ ।

'विमतं ज्ञानव्यतिरेकेणासत् ज्ञानव्यतिरेकेणानुपलभ्यमानत्वात् स्वप्नादिवत्' यो विद्यासागरीय प्रयोग पनि पपञ्चमिथ्यात्वसाधनमा समर्थ हुन्छ । *'ज्ञानव्यतिरेकेणासत्'* को अर्थ माथि उल्लेख भएका पञ्चविधमिथ्यात्वलक्षणहरू मध्ये कुनै पनि एक लक्षणद्वारा लक्षित अर्थ हो । त्यही नै यस अनुमानको साध्य हो । *'ज्ञानव्यतिरेकेणानुपलभ्यमानत्वम्'* को अर्थ चिदाभास रहँदाखेरि नै उपलभ्यमानत्व हो । यो उक्त अनुमानको हेतु हो । अतः कुनै प्रकारको अनुपपत्ति छैन । यसै गरेर कौमुदीकारादि अरू आचार्यहरूको प्रयोग पनि समर्थनीय छन् । (२)

अद्वैतसिद्धिको अंशित्वहेतु उपपत्तिको नेपाली अनुवाद सकियो ।



१४. दृश्यत्वादेःसोपाधिकत्वभङ्गविचारः

ननु दृश्यत्वादिहेतवः सोपाधिकाः तथाहि स्वबाधकाभिमताबाध्यदोष-प्रयुक्तमानत्वं स्वबाधकाबाध्यबाधकं प्रति निषेध्यत्वेन विषयत्वं वा विपक्षाद्

नेपालीमा अर्थ :– द्वैतवादी :– दृश्यत्वादि हेतुहरू सोपाधिक हुन्। अतः ती प्रपञ्चमिथ्यात्वसाधनमा समर्थ हुनसक्तैनन्। तिनमा दुईथरी उपधिहरू स्पष्ट प्रतीत भइरहेका छन्। पहिलो उपाधि हो शुक्तिरजतादिमा [1]स्वबाधकाभिमत ज्ञानद्वारा अबाधित दोषप्रयुक्त मानत्व। दोस्रो उपाधि हो [2]स्वबाधक ज्ञानकाद्वारा अबाधित बाधकको बाध्यता अथवा निषेध्यता।

उपर्युक्त दुवै धर्म विपक्षद्वारा व्यापृत छन्। साध्यका सम व्याप्त छन् र व्यतिरेक व्याप्तियुक्त छन्। अतः तिनलाई उपाधि मान्न सकिन्छ।

अद्वैतवादी :– मिथ्यात्वसाधक हेतुमा माथि भनिएका दुइटै

---

१. शुक्तिरजतलाई माध्वगण अलीक मान्दछन्। अतः त्यसको वास्तविक भान सम्भव छैन। हो, 'नेदं रजतम्' अथवा 'इयं शुक्ति' यस प्रकारको ज्ञानलाई बाधकत्वेनाभिमत भन्न सकिन्छ। त्यसै बाधक ज्ञानकाद्वारा अबाधित चाकचिक्यादि दोष हुन्छन्। जसकाद्वारा शुक्तिरजतको भान हुन्छ। यही उक्त उपाधिमा साध्यको व्यापकता हो। किन्तु पक्षभूत प्रपञ्चको बाधकत्वेनाभिमत ब्रह्मज्ञान हो। त्यसैद्वारा नै त्यो अविद्यादोष पनि बाधित हुन्छ, जसद्वारा प्रपञ्चको भान हुन्छ। यसै उपाधिका साधनको अव्यापकता छ।

२. शुक्तिरजतको आफ्नू बाधक ज्ञान 'नेदं रजतम्' हो। त्यसबाट अबाधित त्यही बाधक ज्ञान हो। जसको निषेध्यता शुक्तिरजतमा हुन्छ। त्यही उपाधिका साध्यको व्यापकता हुन्छ। किन्तु पक्षभूत प्रपञ्चको बाधक चरम वृत्ति अथवा 'नेह नानास्ति' यो ज्ञान हो। त्यसैबाट त्यसको पनि कतक रेणुका सरह बाध हुन्छ। अतः दृश्यत्वादिको आधारभूत प्रपञ्चमा 'स्वबाधकाबाधितबाधकनिषेध्यत्व' न हुनाले उपाधिमा साधनाव्यापकता छ।

व्यावृत्तं समव्याप्तम्, अत एव व्यतिरेकव्याप्तिमदुपाधिः, इति चेन्न, ब्रह्मज्ञानमात्रबाध्ये देहात्मैक्ये मिथ्याभूते साध्याव्यापकत्वात्, पर्वतावयव-वृत्त्यन्यत्वादिवत् साधनवत्पक्षमात्रव्यावर्तकविशेषणवत्त्वेन पक्षेतरत्व-तुल्यत्वाच्च। न च बाधोन्नीतत्वात् सोऽप्युपाधिः, बाधस्याग्रे निरसिष्य-माणत्वाद्। अपि च यद्व्यतिरेकस्य साध्यव्यतिरेकसाधकत्वं तस्यैव

धर्महरूलाई उपाधि भन्नसकिँदैन। किनभने शरीर र आत्माको ऐक्याध्यासमा मिथ्यात्वरूप साध्य सर्वसम्मत हो। किन्तु ती दुवै धर्महरू रहँदैनन्। अतः ती साध्यका व्यापक होइनन्। शरीर र आत्माको एक त जुन अविद्याको देन हो, त्यसको बाध त्यसै ब्रह्मज्ञानद्वारा हुन्छ, जुन शरीरात्मैकताको बाधक हो। अतः देहात्मैक्यमा न *'स्वबाधकाभिमताबाध्यदोष प्रयुक्तभानत्व'* नै रहन्छ। न त *'स्वबाधकाबाध्यबाधकबाध्यत्व'* नै रहन्छ। किनभने देहात्मैकताको बाधक अखण्डाकार चरमवृत्ति स्वयं आफ्नू पनि बाध गर्दछ। अतः दोस्रो उपाधि पनि साध्यको व्यापक होइन। खालि यतिमात्र दोष यसमा छैन बरु पक्षेतरत्वको समानता पनि छ। किनभने पक्षरूप प्रपञ्च स्वबाधक ज्ञानद्वारा बाधित अविद्या दोषबाट भासित हुन्छ। त्यसैलाई हटाउँनका लागि स्वबाधकाबाध्यदोष भनिएको हो। जसबाट पक्षको ग्रहण गर्न नसकियोस्। अतः उक्त धर्म पक्षव्यावर्तक विशेषणले युक्त भएको कारण पक्षेतरत्वका समान त्यो पनि हो जस्तै *'पर्वतावयववृत्यन्यत्व'* हो।

उपर्युक्त *'पक्षेतरत्व'* धर्मलाई पनि उपाधि मान्ने गरिन्छ, जुन बाधोन्नीत हो। जस्तै *'वह्निरनुष्णः कृतकत्वात्'* यहाँ वह्नि भिन्नत्वलाई उपाधि मानिन्छ। किनभने 'वह्निः उष्णः यस प्रकारको बाधबाट त्यो उपोद्वलित छ। बाधोन्नीत पक्षेतरत्वलाई अन्यत्र उपाधि मान्नसकिन्छ। किन्तु प्रकृत मिथ्यात्वानुमानमा त्यसलाई

साध्यव्यापकत्वम्, इतरांशे अनुकूलतर्काप्रसरात् । तथा च 'क्षित्यादिकं न कर्तृजन्यम् शरीराजन्यत्वा'दित्यत्र यथा शरीरविशेषणवैयर्थ्यान्न शरीर-जन्यत्वं कर्तृजन्यत्वव्यापकम्, एवं 'वियदादिकं न मिथ्या स्वबाधकाभिमता-बाध्यदोषप्रयुक्तभानत्वरहितत्वा'दिति साध्यव्यतिरेकसाधने स्वबाधका-

---

उपाधि मान्नमिल्दैन । किनकि मिथ्यात्वका बाध प्रमाणहरूको निरास अगाडि आउँने बाधोद्धारप्रकरणमा गरिनेछ । अतः बाध नरहेपछि पक्षमा साध्य सम्भव हुन्छ र पक्षेतरत्वसम्भव हुँदैन । यसरी साध्यव्यापक नहुनाको कारण पक्षेतरत्वलाई उपाधि मान्नसकिँदैन ।

अर्को कुरा यो पनि हो पक्षेतरत्वमा साध्यव्यापकता कथमपि सम्भव छैन । जुन धर्मको अभाव साध्याभावको व्याप्य हुँदैन । त्यसलाई उपाधि मान्नका लागि तदनुकूल तर्क दिनसकिँदैन । जस्तै *'क्षित्यादिकं कर्तृजन्यं कार्यत्वात्'* यहाँ शरीरजन्यत्वलाई कर्तृजन्यत्वको अभाव कर्तृजन्यत्वाभावको व्याप्य हुनसक्तैन । यसको कारण के हो भने जस्तै नीलरूप व्यर्थ विशेषणबाट घटित भएको कारण नीलधूमलाई वह्निको व्याप्य मानिँदैन । त्यस्तै नै शरीररूप व्यर्थ विशेषणबाट घटित भएको कारण शरीरजन्यत्वाभावलाई कर्तृजन्यत्वाभावको व्याप्य भन्नमिल्दैन । यसको आशय के हो भने जब केवल जन्यत्वाभाव कर्तृजन्यत्वाभावलाई सिद्ध गर्नसक्तछ भने तब शरीरजन्यत्वाभावलाई व्याप्य या साधक किन मान्ने ? यसैगरेर *'वियदादिकं न मिथ्या स्वबाधकाभिमताबाध्यदोषप्रयुक्तमानत्व-रहितत्वात्'* यसप्रकार उपाधिको अभावकाद्वारा साध्याभावको सिद्धि गर्नलाई *'स्वबाधकाभिमताबाध्य'* यो भाग व्यर्थ हो । अतः *'स्वबाधकाभिमताबाध्यदोषप्रयुक्तमानत्व धर्म'* मिथ्यात्वको व्यापक बन्नसक्तैन, केवल दोषप्रयुक्तमानत्व चाहिँ मिथ्यात्वको व्यापक हो ।

भिमताबाध्यभागस्य वैयर्थ्यात् स्वबाधकाभिमताबाध्यदोषप्रयुक्तभानत्वं न मिथ्यात्वव्यापकम् । (१)

दोषप्रयुक्तमानत्वं तु भवति साध्यव्यापकम्, तच्च साधनव्यापकमपीति नोपाधिः । दृश्यत्वादिनैव मिथ्यात्ववत्तस्यापि साधनात् । एवं द्वितीयो- पाधावपि 'स्वबाधकाबाध्यबाधकं प्रती'ति विशेषणं व्यतिरेकसाधने व्यर्थम् ।

किन्तु त्यो साधन अर्थात् दृश्यत्वको पनि व्यापक हो । किनभने जसरी मिथ्यात्वको अनौपाधिक व्याप्ति दृश्यत्वमा छ । त्यसरी नै दोषप्रयुक्तमानत्वको व्याप्ति पनि दृश्यत्वमा छ । दृश्यत्वकाद्वारा मिथ्यात्वका समान नै दोषप्रयुक्तमानत्वको पनि सिद्धि गर्न सकिँदैन ।

यस्तैगरेर द्वितीय उपाधिको हेतु बनाएर साध्याभावको सिद्धि गर्दाखेरि *'स्वबाधकाबाध्यबाधकं प्रति'* यति विशेषण व्यर्थ हो । केबल *'निषेध्यत्वेन विषयत्व या निषेध्यत्व'* यति विशेष्यभाग उपाधि बन्नसक्तैन । किनभने त्यो साधन या दृश्यत्व व्यापक नै हो, अव्यापक होइन । (१)

तेस्रो उपाधि *'अधिष्ठानत्वा.... विषयत्वम्'* हो । यसमा शुक्तिरजतादिको अध्यासमा अधिष्ठानत्वेन शुक्ति हो । त्यसको समान सत्ताक दोष भएको चाकचिक्यादि हो । त्यस दोषले युक्त विषयेन्द्रियादिघटित सामग्रीबाट जनित *'इदं रजतम्'* ज्ञानको विषयता शुक्तिरजतमा छ । अतः उक्त उपाधि साध्यको व्यापक हो । प्रपञ्चाध्यासको अधिष्ठान ब्रह्म हो । ब्रह्मका सरह सत्ता भएको यस्तो अर्को कुनै पारमार्थिक दोष प्रसिद्ध छैन, जसद्वारा प्रपञ्चको ज्ञान उत्पादित होस् । अतः उक्त उपाधि साधनको अव्यापक हो । यस उपाधिमा *'अधिष्ठान समसत्ताकत्व'* यो दोषको विशेषण पक्षेतरत्वका सरह पक्षमात्रको व्यावर्तक होइन, अपितु उपाधिमा साध्यको समव्याप्तिको लाभ गर्नका लागि हो । अन्यथा

विशेष्यभागस्तु साध्यसाधनयोर्व्यापक इति नोपाधिः । अत एवाधिष्ठानत्वाभिमतसमसत्ताकदोषवद्धेतुजन्यज्ञानविषयत्वमुपाधिः । अत्र च ब्रह्मणोऽपि बौद्धकल्पितदोषवद्धेतुजन्यक्षणिकत्वादिज्ञानविषयत्वात् समव्याप्तिसिद्ध्यर्थमधिष्ठानसमसत्ताकेति विशेषणम्, नतु पक्षमात्रव्यावृत्त्यर्थम्, अतो

बौद्धहरूले भनेजस्तै *'यत् [1]सत् तत्क्षणिकम्'* मान्नुपर्ला। अधिष्ठानसमानसत्ताक दोषबद्धेतुजन्यज्ञानको विषयता ब्रह्ममा छैन । अतः साध्यव्यभिचार हुँदैन ।

तेस्रो उपाधि पनि यसरी निरस्त हुन्छ। किनभने ब्रह्मका सरह नै ब्रह्ममा कल्पित क्षणिकत्वादि धर्ममा मिथ्यात्व भएर पनि अधिष्ठानसमसत्ताकदोषवद्हेतुजन्यज्ञानविषयत्व रहँदैन। अतः साध्यव्यापक नभएको कारण त्यसलाई उपाधि भन्न सकिँदैन। एवं उपाधि अभावका द्वारा साध्याभावको सिद्धि गर्नलाई *'अधिष्ठानसमसत्ताक'* यो विशेषण व्यर्थ छ। जुन विशेषणाका विना पनि साधनसाध्यको सिद्धि गर्न सक्तछ, त्यसलाई व्यर्थ मानेर न्यायामृतकारले देखाएको चौथो उपाधि हो *"श्रुति तात्पर्याविषयत्वम्" ।* शुक्तिरजतादिमा वेदको तात्पर्यको अविषय धर्म र ब्रह्म दुवैमा मानिन्छ। अतः धर्मरूप पक्षको एक भागमा वेदतात्पर्यविषयत्व नरहनाले साधन अव्यापक हो। किन्तु यो चौथो उपाधि पनि सङ्गतिपूर्ण छैन। किनभने वेदको परम तात्पर्य ब्रह्मबोधनमा नै छ। धर्मादिमा केवल अवान्तर तात्पर्य

---

१. वेदले ब्रह्मलाई *'सदेव सोम्येदमग्र आसीत्'* (छा.उ.६।२।१)*'सदेव पुरस्तात् सिद्धं ब्रह्म'* (नृसिंहोपनिषद् ९।६) भनेको छ । अतः श्रुतिगत *'सत्'* शब्दमा क्षणिक वस्तुबोधकत्वको कल्पना गर्दाखेरि त्यसमा *'क्षणिक ब्रह्म'* भन्ने बोध हुन्छ । त्यसको विषयता ब्रह्ममा नै छ । किन्तु त्यहाँ मिथ्यारूप साध्य रहँदैन । किन्तु क्षणिकार्थबोधकत्वको कल्पना प्रातिभासिक हो, वैदिक शब्दको समानसत्ताक होइन ।

न पक्षेतरतुल्यतेत्यपास्तम्, ब्रह्मणीव ब्रह्मणि कल्पिते क्षणिकत्वादावपि मिथ्याभूते धर्मे अधिष्ठानसमसत्ताकदोषवद्धेतुजन्यज्ञानाविषयत्वादुपाधेः साध्याव्याप्तेः, व्यतिरेकसाधने व्यर्थविशेषणत्वस्योक्तत्वाच्च । नापि श्रुतितात्पर्याविषयत्वमुपाधिः, श्रुतितात्पर्यविषयत्वस्य ब्रह्ममात्रनिष्ठतया

रहन्छ, परम तात्पर्य रहँदैन । यसरी धर्मादिमा श्रुतितात्पर्यको अविषयता रहनाले साधन अर्थात् दृश्यत्व पनि व्यापक नै हो, अव्यापक होइन । फलतः यसलाई पनि उपाधि मान्न सकिँदैन ।

न्यायामृतोद्भावित पाँचौ उपाधि हो *'प्रातिभासिकत्वम्'* शुक्तिरजतादि प्रातिभासिक पदार्थहरूमा नै मिथ्यात्व रहन्छ । अतः प्रातिभासिकत्वधर्म मिथ्यात्वको व्यापक हो र प्रपञ्चरूप पक्षमा प्रातिभासिकत्व नरहने हुँदा साधन अर्थात् दृश्यत्वको अव्यापक हो । किन्तु यस उपाधिको प्रस्तुतिका समयमा न्यायामृतकारको ध्यान शायद देह र आत्माको ऐक्याध्यासमा गएन होला । किनभने देहात्मैक्याध्यास प्रातिभासिक होइन, व्यावहारिक हो । देहात्मैक्याध्यास मिथ्या हो, प्रातिभासिक होइन । यसमा प्रातिभासिकत्वको अर्थ हुन्छ 'ब्रह्मज्ञानेतरबाध्यत्व', देहात्मैक्य भ्रम केवल ब्रह्मज्ञानद्वारा नै बाधित हुन्छ, तदितरबाट हुँदैन । अतः साध्यको व्यापक नभएकोले त्यो उपाधि हुनसक्तैन । व्यतिरेक साधनमा ब्रह्मज्ञानेतर विशेषण पूर्ववत् व्यर्थ पनि हो ।

छैटौँ उपाधि *'प्रातिभासमात्र शरीरम्'* भनेर दिइएको छ । प्रातिभासिकत्वका समान नै प्रतिभासमात्र शरीरत्वमा साध्य अर्थात् मिथ्यात्वको व्यापकता र साधन अर्थात् दृश्यत्वको अव्याकता घट्तछ । किन्तु दृष्टिसृष्टिवादका अनुसार ब्रह्मेतर निखिल प्रपञ्च प्रातिभासिक नै मानिन्छ । अतः प्रतिभासमात्रशरीरत्वमा दृश्यत्वरूप साधनको पनि व्यापकता छ, अव्यापकता होइन ।

तद्भावस्य साधनव्यापकत्वात्। नापि प्रातिभासिकत्वमुपाधिः, तद्धि ब्रह्मज्ञानेतरबाध्यत्वम्, तस्य च देहात्मैक्ये मिथ्याभूतेऽप्यसत्त्वेन साध्याव्याप्तेः, व्यतिरेके व्यर्थविशेषणत्वाच्च। नापि प्रतिभासमात्रशरीरत्वमुपाधिः, दृष्टिसृष्टिपक्षे साधनव्यापकत्वात्, परेषामसिद्धेश्चेति। (२)

इति अद्वैतसिद्धौ दृश्यत्वादीनां सोपाधिकत्वभङ्गः।

अतः उपाधि हुनसक्तैन। अर्को कुरा प्रतिभासमात्र कहीँ पनि पराभिमत होइन। माध्वगण असत्ख्यातिवादी हुन्। शुक्ति-रजतादिलाई अलीक मान्दछन्। त्यहाँ प्रतिभासमात्र शरीरत्व होइन, किन्तु सदसद्भिन्नत्वरूप मिथ्यात्व रहन्छ। अतः साध्यव्यापक नभएको कारण प्रतिभासमात्र शरीरत्वलाई कसरी उपाधि भन्न सकिन्छ ? (२)

अद्वैतसिद्धिको दृश्यत्वादीनां सोपाधिकत्वभङ्गको
नेपाली अनुवाद सकियो।



१५. दृश्यत्वादेराभाससाम्यभङ्गविचारः

ननु विमतं, प्रातिभासिकम्, दृश्यत्वात्, ब्रह्म, मिथ्या, व्यवहार विषयत्वाद् असद्विलक्षणत्वाद्वा शुक्तिरूप्यवदित्याद्याभाससाम्यम् इति चेन्न, जगतो व्यावहारिकसत्त्वबाधे व्यवहारानुपपत्तिः ब्रह्मणो मिथ्यात्वे शून्यवादापत्तिश्चेति प्रतिकूलतर्कपराघातेन तयोरसाधकत्वात्, प्रकृते च

नेपालीमा अर्थ :– द्वैतवादी, विमतं प्रपञ्चम् प्रातिभासिकं, दृश्यत्वात् ब्रह्म मिथ्या व्यवहारविषयत्वाद् असद्विलक्षणत्वाद् वा शुक्तिरूप्यवत्, यी दुवैथरी अनुमानहरू जसरी अनुमानाभास हुन्, त्यसरी नै प्रपञ्चो मिथ्या दृश्यत्वात् यो अनुमान पनि अनुमानाभास हो ।

अद्वैतवादी :– उपर्युक्त अनुमानाभासको समानताको प्रदर्शन सम्भव छैन । किनभने उक्त अनुमानाभास प्रतिकूल तर्कबाट निरस्त हुन्छ । किन्तु प्रपञ्चमिथ्यात्वानुमान कुनै पनि तर्कबाट निरस्त हुनसक्तैन । अर्थात् *'प्रपञ्चो यदि प्रातिभासिकः स्याद्, व्यवहारनिर्वाहको न स्यात्'* यस तर्कबाट पहिलो र *'ब्रह्म यदि मिथ्या स्यात् सर्वं शून्यं स्यात्'* यस तर्कबाट दोस्रो [1]अनुमान पनि पराहत हुन्छ ।

---

१. प्रपञ्चलाई यदि प्रातिभासिक मान्ने हो भने त्यस अवस्थामा प्रपञ्चको अज्ञात सत्ता सम्भव हुनसक्तैन । अज्ञात वस्तुमा इन्द्रियको सन्निकर्ष हुनसक्तैन । विषय र इन्द्रियको संयोग नभईकन प्रमाजनकता या प्रत्यक्ष प्रमाणताको निर्वाह हुनसक्तैन । प्रमाणका अभावमा प्रमा र प्रमाता बेकार हुन्छन् । यसरी प्रमाता, प्रमाण, प्रमा र प्रमेय समस्त चतुर्वर्ग नै समाप्त हुन्छ । यस्तो प्रतिकूल तर्कको सद्भाव यस प्रपञ्चमिथ्यात्वसाधनमा सिद्ध हुनसक्तैन । प्रदर्शित कथित आभासको समानता प्रकृत अनुमानमा हुनसक्तैन ।

प्रतिकूलतर्कस्य निरसिष्यमाणत्वात् । किंच प्रातिभासिकत्वं ब्रह्मज्ञानेतर बाध्यत्वम् ? प्रतिभासमात्रशरीरत्वं वा ? आद्ये साध्ये देहात्मैक्ये व्यभिचारः, अप्रयोजकत्वं च । द्वितीये दृष्टिसृष्टिमतेन सिद्धसाधनम् । एवं ब्रह्मणि मिथ्यात्वे साध्ये सोपाधिके सिद्धसाधनम्, अनुपाधिके व्यवहार विषयत्वरूपो हेतुरसिद्धः । वेदान्तजन्यवृत्तिविषयत्वाभ्युपगमेऽप्यप्रयोजकः । (१)

एवमसद्विलक्षणत्वमपि ब्रह्मण्यसिद्धमेव । क्वचिदप्युपाधौ सत्त्वेन प्रतीत्यनर्हत्वं ह्यसत्त्वम्, सद्विलक्षणत्वञ्च क्वचिदप्युपाधौ सत्त्वेन

अर्को कुरा प्रपञ्चमा सिषाधयिषित प्रातिभासिकत्व के हो ? १. ब्रह्मज्ञानेतरबाध्यत्व ? अथवा २. प्रतिभासमात्रशरीरत्व ? पहिलोमा *'विमतं ब्रह्म ज्ञानेतरबाध्यं दृश्यत्वात्'* यस्तो अनुमान पर्यवसित हुन्छ, त्यो देहात्मैकतामा व्यभिचरित हुन्छ । किनभने त्यहाँ ब्रह्मज्ञानेतरबाध्यत्व होइन दृश्यत्व रहन्छ । ब्रह्मज्ञानेतरबाध्यत्व नरहेपछि दृश्यत्व नमान्ने कुनै पनि तर्क प्रस्तुत गर्न सकिँदैन । अतः अनुकूलतर्काभावप्रयुक्त हेतुमा अप्रयोजकता हेतु पनि छ । द्वितीय कल्पमा अनुमानको आकार हुन्छ *'विमतं प्रतिभासमात्र शरीरं दृश्यत्वात्'* यो चाहिँ सिद्धसाधनता हो । किनभने दृष्टिसृष्टिवादमा प्रपञ्चलाई प्रातिभासिक नै मानिन्छ । (१)

यसैगरेर दोस्रो अनुमानकाद्वारा सोपाधिक अर्थात् विशिष्ट ब्रह्ममा मिथ्यात्व सिद्ध गर्नु के अभीष्ट छ ? अथवा शुद्ध ब्रह्ममा ? सोपाधिक ब्रह्ममा मिथ्यात्व मानिन्छ नै । निरुपाधिक अर्थात् शुद्ध ब्रह्ममा व्यवहारविषयत्वरूप हेतु नै असिद्ध हो । यद्यपि विवरण-कारका मतमा शुद्ध ब्रह्म पनि वेदान्तजन्य वृत्तिको विषय मानिन्छ । वृत्ति ज्ञान पनि एक व्यवहार नै हो । अतः वेदान्तजन्यवृत्तिरूप व्यवहारविषयत्व हेतु निरुपाधिक ब्रह्ममा छ तापनि त्यो अप्रयोजक हो । अर्थात् मिथ्यात्वविना पनि ब्रह्ममा त्यसको अवस्थिति मान्दाखेरि

प्रतीत्यर्हत्वरूपम्, तच्च शुद्धे ब्रह्मणि नास्त्येव। नच बाध्यत्वमसत्त्वम्, तद्विलक्षणत्वं चाबाध्यत्वम्, तच्च ब्रह्मण्यस्त्येवेति वाच्यम्, अबाध्यत्वेन बाध्यत्वलक्षणमिथ्यात्वसाधने विरोधात्, शुक्तिरूप्यदृष्टान्तस्य साधनविकलत्वाच्च, शून्यवादस्याग्रे निराकरिष्यमाणत्वाच्च। तस्मान्न दृश्यत्वादीनामाभाससाम्यमिति सिद्धम्॥ (२)

इति अद्वैतसिद्धौ आभाससाम्यभङ्गःविचारः।

कुनै अनुपपत्ति हुँदैन।

यसैगरेर *'ब्रह्म मिथ्या असद्विलक्षणत्वात्'* यस अनुमानको असद्विलक्षणत्वरूप हेतु पनि ब्रह्ममा असिद्ध हुन्छ। किनभने असत्त्वको अर्थ *'क्वचिदपि सत्त्वेन प्रतीत्यनर्हत्वम्।'* यसदेखि विलक्षणत्व या भिन्नत्वको अर्थ *'क्वचिदपि सत्येन प्रतीत्यर्हत्वम्'* हुन्छ। त्यो शुद्ध ब्रह्ममा छैन यदि भन्ने हो भने असत्वको अर्थ हुन्छ बाध्यत्व। अतः असद् विलक्षणत्वको अर्थ हुन्छ अबाध्यत्व। अबाध्यत्वरूप हेतु शुद्धब्रह्ममा सिद्ध छ भन्नु उचित होइन। किनभने मिथ्यात्वको अर्थ हुन्छ बाध्यत्व। अतः अनुमानको आकार *'ब्रह्म बाध्यं अबाध्यत्वात्'* सिद्ध हुन्छ। जुन नितान्त असङ्गत हो र व्याहत हो। शुक्तिरजतरूप दृष्टान्तमा अबाध्यत्वरूप साधन असिद्ध पनि हो। ब्रह्म यदि असद् विलक्षण होइन भने असत् या शून्य हुन्छ भन्न पनि मिल्दैन। शून्यवादको निराकरण अगाडि गरिने छ। अतः दृश्यत्वादि हेतुमा आभासको समानता हुनसक्तैन भन्ने कुरा सिद्ध भयो। (२)

अद्वैतसिद्धि आभाससाम्यभङ्गविचारको नेपाली अनुवाद सकियो।



१६. प्रत्यक्षयोग्यसत्त्वविचारः (१)

ननु 'सन् घट' इत्याद्यध्यक्षबाधितविषया दृश्यत्वादय इति चेन्न, चक्षुराद्यध्यक्षयोग्यमिथ्यात्वविरोधिसत्त्वानिरुक्तेः तथा हि न तावत् प्रमाविषयत्वं, तद्योग्यत्वं, भ्रमाविषयत्वं वा तादृक्सत्त्वम्, चक्षुराद्यगम्य-भ्रमप्रमाघटितत्वेन चक्षुराद्ययोग्यत्वाद्, वक्ष्यमाणदूषणगणग्रासाच्च । तथा

नेपालीमा अर्थ :– द्वैतवादी – दृश्यत्वादि हेतुहरूको साध्य *'प्रपञ्चमिथ्यात्व'* प्रत्यक्ष प्रमाणबाट बाधित छ । *'सन् घटः'*, *'सन् पटः'* इत्यादि प्रत्यक्षकाद्वारा घटादि प्रपञ्चको सत्ता सिद्ध हुन्छ । अतः प्रपञ्चमा सत्त्वाभावरूप मिथ्यात्व दृश्यत्वादि हेतुहरूबाट सिद्ध गर्नसकिँदैन ।

अद्वैतवादी – *'सन् घटः'* आदि चाक्षुष प्रत्यक्षकाद्वारा गृह्यमाण सत्ता यदि मिथ्यात्वको विरोधी अथवा बाधक होस् तब मात्रै मिथ्यात्वानुमानको प्रत्यक्षसँग बाध हुन्छ । किन्तु यस्तो सत्त्वको निर्वचन सम्भव छैन, जुन मिथ्यात्वको विरोधी होस् र चक्षुरादिकाद्वारा ग्रहणयोग्य होस् । त्यस्तो सत्त्व (१) प्रमाविषयत्व या (२) प्रमाविषयतायोग्यत्व, अथवा (३) भ्रमाविषयत्व वा (४) भ्रमसत्त्वाप्रमाविषयत्व मान्न सकिँदैन । किनभने सत्वका यी सबै प्रकारहरू प्रमा र भ्रमबाट घटित हुन् । प्रमा र भ्रमको ग्रहण बाह्य इन्द्रियहरूबाट हुनसक्तैनन् । अतः उपर्युक्त सत्त्वका प्रकारहरू चक्षुरादिबाट गृहीत हुनसक्तैनन् । यिनीहरूमा थुप्रै दोषहरू छन् । जस्तै प्रथम *'प्रमाविषयत्वं सत्त्वम्'* कल्प अत्यन्त अयुक्त छ । किनभने प्रमाणको प्रवृत्ति पश्चात् नै प्रमाविषयत्वको ज्ञान हुन्छ ।

हि नाद्यः, असति प्रमाणाप्रवृत्तेः प्रमाविषयत्वात्प्राक् सत्त्वस्य वक्तव्यत्वेन तस्य तदन्यत्वात्, सत्त्वनिरूपणं विना सदर्थविषयकत्वरूपप्रमात्वस्य निरूपणे चान्योन्याश्रयात्, मिथ्याभूतस्यापि शुक्तिरजतसंसर्गस्य व्यवसायद्वारा साक्षाच्च निषेध्यत्वादिना प्रमाविषयत्वाभ्युपगमाच्च । नापि द्वितीयः, योग्यताया अनिरूपणात् । न तृतीयः, असिद्धेः, सर्वस्यैव क्षणिकत्वादिना भ्रमविषयत्वाभ्युपगमात् । (१)

किन्तु प्रमाणको प्रवृत्ति त्यहीँ हुन्छ, जहाँ सत्त्व रहन्छ । किनभने सत्त्वरहित असत्मा प्रवृत्ति नहुने प्रमाणको स्वभाव हुन्छ । वार्तिककारको भनाइ यस्तो छ – *"सतोऽभिव्यञ्जकं मानं स्वभावोऽयं मितेर्भवेत् । नाभिव्यनक्ति सविता शशशृङ्गस्फुरन्नपि ।" (बृह. वार्तिक)* अतः प्रमाविषयताको उपस्थितिभन्दा पहिले नै निर्वचन गर्नुपर्दछ । किनभने प्रमाविषयता स्वत्त्वदेखि भिन्न हो । पहिलेदेखि नै अर्थात् सर्वप्रथम सत्त्वको निरूपण नगरेर प्रमाविषयत्वकाद्वारा निरूपण गर्नाले अन्योऽन्याश्रयता दोष आइलाग्दछ । सत्त्वको निरूपण भएपछि प्रमाविषयत्व र भ्रमाविषयत्वको निरूपण हुन्छ । त्यसपछि सत्त्वकोनिरूपण हुन्छ । अर्को कुरा असत् पदार्थमा पनि परम्पराद्वारा प्रमाविषयता रहन्छ । अतः प्रमाविषयत्वकाद्वारा सत्त्वको निर्वचन सम्भव छैन, अन्यथा ख्यातिवादमा 'इदं रजतम्' यसप्रकारको भ्रमात्मक व्यवसाय ज्ञानको विषय शुक्ति र रजतको असत् संसर्ग हुन्छ । *'इदं रजतमहं जानामि'* यस प्रकारको प्रमात्मक अनुव्यवसायको पनि त्यो असत् संसर्ग अवश्य विषय हुन्छ । किनभने *'ज्ञानवित्तिवेद्योविषयः'* का अनुसार व्यवसायका विषयमा अनुव्यवसायको विषयता मानिन्छ । यतिमात्र होइन 'इदं रजतं न' यस प्रकारको निषेधात्मक प्रमाज्ञानको साक्षात् विषयता पनि त्यसै निषेध्यभूत असत् संसर्गमा मानिन्छ । फलतः परम्परया र साक्षात्

अत एव नासत्त्वाप्रकारकप्रमाविषयत्वमपि, अन्योन्याश्रयाच्च । नापि सत्त्वप्रकारकप्रमाविषयत्वम्, आत्माश्रयात् । नाप्यसत्त्वप्रकारकभ्रमाविषयत्वं सत्त्वम्, अन्योन्याश्रयात् । नापि प्रतिपन्नोपाधौ त्रैकालिकसत्त्वनिषेधविरहः, आत्माश्रयात् । नापि सत्ता जातिरर्थक्रियाकारित्वमसद्वैलक्ष्यण्यं वा, एतेषां मिथ्यात्वाविरोधित्वेन तत्प्रत्यक्षेण मिथ्यात्वानुमाने बाधाभावात् । नापि वेदान्त्यभिमतमिथ्यात्वाभावः सत्त्वम्, तुच्छेऽतिव्याप्तेः । नाप्यसद्विलक्षणत्वे

दुवै प्रकारले प्रमाविषयता असत्मा रहन्छ । अतः प्रमाविषयत्वलाई सत्त्व भन्न सकिँदैन । (१)

सत्त्वको दोस्रो अर्थात् प्रमाविषयता योग्यताको निर्वचन पनि समीचीन छैन । किनभने योग्यताको नै निरूपण हुनसक्तैन । *'प्रमाविषयत्वं सत्त्वम्'* यो तेस्रो परिभाषा पनि असम्भव छ । किनभने *'सर्वक्षणिकम्'* यसप्रकारका भ्रमको विषय सबैथोक हुन्छ । ऊभन्दा भिन्न अरू केही पनि रहँदैन । जसलाई भ्रमको अविषय भनियोस् । अत एव असत्त्वाप्रकारकप्रमाविषयत्वलाई पनि सत्त्व भन्न सकिँदैन । किनभने यसमा पूर्वोक्ति अन्योऽन्याश्रय दोष हुन्छ । सत्त्वप्रकारकप्रमाविषयत्वलाई सत्त्व मान्दाखेरि आत्माश्रय दोष हुन्छ । *'असत्त्वप्रकारकभ्रमाविषयत्वं सत्त्वम्'* यस निरुक्तिमा पनि अन्योऽन्याश्रय दोष छ । *'प्रतिपन्नोपाधौ त्रैकालिक निषेधाप्रति-योगित्वं सत्त्वम्'* यो निर्वचन पनि आत्माश्रय दोषले ग्रस्त छ । यसैगरेर सत्ता जाति, अर्थक्रियाकारित्व या असद्भिन्नत्वलाई पनि सत्त्व भन्नसकिँदैन । किनभने यी सबै प्रकार मिथ्यात्वका विरोधी होइनन् । अतः यिनलाई प्रत्यक्ष मिथ्यात्वानुमानका बाधक भन्न सकिँदैन । वेदान्तिसम्मत मिथ्यात्वाभावलाई सत्त्व मान्दाखेरि शशशृङ्गादि असत्पदार्थहरूमा अतिव्याप्ति हुन्छ । किनकि वेदान्ति

सत्यनारोपितत्वम्, अनारोपितत्वं हि आरोपाविषयत्वम्, तच्चासम्भवि । सर्वस्यापि क्षणिकत्वादिना आरोपविषयत्वात् । नाप्यस्तित्वप्रकारकप्रमां प्रतिकदाचित् साक्षाद्विषयत्वं कालसम्बन्धित्वं वा सत्त्वम्, अस्तित्वं च वर्तमानत्वम्, न तु सत्त्वमतो नात्माश्रयः, अतीतादिरपि कदाचिद् वर्तत एवेति नाव्याप्तिः, आरोपितञ्च कालत्रयासम्बन्धित्वेन बाधेन बोधितमिति न द्वितीयलक्षणेऽतिव्याप्तिरिति वाच्यम्, प्रमात्वस्य सत्त्वघटितत्वेन

सम्मत अनिर्वचनीयत्वरूप मिथ्यात्वको अभाव असत् पदार्थमा पनि रहन्छ । *'असद्विलक्षणत्वे सति अनारोपितत्वं सत्त्वम्'* यस लक्षणमा पनि त्यही असम्भव दोष हो । जुन भ्रमविषयत्व कल्पमा थियो । किनभने यस्तो कुनै पदार्थ छैन, जुन आरोप अर्थात् भ्रमको विषय नहोस् । 'सर्वं क्षणिकम्' यस आरोपको विषयता नै सर्वत्र छ, त्यसको अभाव कहीँ पनि छैन ।

शङ्का – *'अस्ति'* यस प्रकारको अस्तित्वप्रकारक प्रमाको कादाचित्क साक्षात् विषयता अथवा कालसम्बन्धित्वको सत्त्व भन्न सकिन्छ । यहाँ अस्तित्वको अर्थ सत्त्व नभएर वर्तमानत्व हो । अतः सत्त्वका निरूपणमा सत्त्वज्ञानका अपेक्षया आत्माश्रय दोष हुँदैन । अतीतानागतादि पदार्थ पनि कदाचित् वर्तमान हुन्छन् । अतः तिनमा पनि अव्याप्ति हुँदैन । पूर्वोक्त द्वितीय लक्षणमा आरोपितत्वको अर्थ केवल कालासम्बन्धित्व होइन । अपितु बाधकाद्वारा ज्ञापित त्रिकालासम्बन्धित्व हो । अतः यस लक्षणाको द्वितीय लक्षणद्वारा गतार्थ हुँदैन ।

समाधान – प्रमात्वको स्वरूप सत्त्वबाट घटित हुन्छ । अतः चक्षुरादिबाट त्यसको ग्रहण सम्भव छैन । यो कुरा माथि नै भनिसकियो । प्रपञ्चमा वर्तमानत्वप्रकारक प्रमाको विषयता रहे

चक्षुराद्ययोग्यत्वेन च पूर्वोक्तदोषाद्, वर्तमानत्वप्रकारकप्रमाविषयत्वेऽपि मिथ्यात्वाविरोधाच्च। द्वितीयमपि न मिथ्यात्वविरोधि, शुक्तिरूप्यस्यापि प्रतिभासकालसम्बन्धित्वात्, बाधेन तात्त्विककालत्रयसम्बन्धनिषेधेऽप्य-तात्त्विककालसम्बन्धस्यानिषेधात्। नापि तात्त्विककालसम्बन्धित्वं तत्, तात्त्विकत्वस्याद्याप्यनिरूपणात्, निरूपणे वा शेषवैयर्थ्यात्। (२)

ननु भवन्मते यत् सत्त्वं ब्रह्मणि, तदेवेह मम। उक्तं हि 'यादृशं

पनि मिथ्यात्वको बाध हुँदैन। दोस्रो अर्थात् *'कालसम्बन्धित्वं सत्त्वम्'* लक्षण पनि मिथ्यात्वको विरोधी होइन। किनभने शुक्तिरजतादि मिथ्या पदार्थहरूमा पनि प्रतीतिकालसम्बन्धित्व मानिन्छ नै। *'नासीत् न भविष्यति नास्ति'* यस प्रकारको त्रैकालिक सम्बन्धलाई जुन निषेध गरिन्छ, त्यो तात्त्विक कालसम्बन्धको निषेध हो, अतात्त्विक सम्बन्धको होइन। तात्त्विक काल-सम्बन्धित्वलाई पनि सत्त्व भन्न सकिँदैन। किनभने तात्त्विकको निरूपण अहिलेसम्म हुन पाएको छैन। तात्त्विकत्वको निरूपण भएपछि *'तात्त्विकत्वं सत्त्वम्'* यति नै लक्षण पर्याप्त हुन्छ, शेष अर्थात् कालसम्बन्धित्वको कुनै आवश्यकता रहँदैन। (२)

द्वैतवादी :– सत्त्वलाई नूतन परिभाषाको के आवश्यकता छ ? अद्वैतवादी ब्रह्माजस्तो सत्त्व मान्दछन्, त्यस्तै नै हामीहरू पनि प्रपञ्चमा मान्दछौँ। भनिएको पनि छ *"यादृशं ब्रह्मणःसत्त्वं तादृश्यं स्याज्जगत्यपि। तत्र स्यात् तदनिर्वाच्यं चेदिहापि तथास्तु नः ॥"* ब्रह्मगत सत्त्वको निर्वचनलाई आवश्यक पनि मिथ्यात्वको विरोधी मान्नु पर्दछ। त्यसो नभएमा ब्रह्म पनि मिथ्या हुन्छ। ब्रह्म र प्रपञ्च दुवैमा हामीहरू एउटै सत्तामान्दछौँ। यदि ब्रह्मगत सत्त्व अनिर्वचनीय हो भने त्यस अवस्थामा त्यसलाई पनि

ब्रह्मणः सत्त्वं तादृशं स्याज्जगत्यपि। तत्र स्यात्तदनिर्वाच्यं चेदिहापि तथास्तु नः ॥' इति। न च तत्रापरिच्छिन्नत्वं सत्त्वम्, तच्च न जगतीति वाच्यम्, तुच्छस्यापरिच्छिन्नत्वेऽपि सत्त्वानभ्युपगमान्नापरिच्छिन्नत्वं सत्त्वम्, किन्त्वन्यदेव, तच्च ब्रह्मणीव भ्रमाधिष्ठानत्वाच्छुक्तिकादेरपि भविष्यतीति चेत्, नूनं विवाहसमये कन्यायाः पित्रा निजगोत्रं पृष्टस्य यदेव भवतां गोत्रं तदेव ममापि गोत्रमिति वदतो वरस्य भ्राता भवान्, यतो

अनिर्वचनीय सत्त्व भन्न सकिन्छ। अपरिच्छिन्नत्व सत्त्व हो त्यो प्रपञ्चमा छैन भनेर यदि भन्ने हो भने त्यो ठीक होइन। किनभने शशशृङ्गादि तुच्छ पदार्थहरूमा पनि अपरिच्छिन्नत्व रहेर पनि सत्त्व मानिँदैन। अतः अपरिच्छिन्नत्वलाई सत्त्व मान्न सकिँदैन। किन्तु त्यसदेखि भिन्न सत्त्व भन्नुपर्दछ। जुन ब्रह्मका सरह शुक्त्यादिमा सिद्ध भएर रहन्छ। किनभने शुक्त्यादि पनि भ्रमका अधिष्ठान हुन्।

अद्वैतवादी :– द्वैतवादीलाई तपाई प्रपञ्चमा कस्तो सत्त्व मान्नुहुन्छ भनेर प्रश्न गर्दा तपाई अद्वैतवादीहरू जस्तो ब्रह्मगत सत्त्व मान्नुहुन्छ हामीहरू पनि त्यस्तै सत्त्व प्रपञ्चमा पनि मान्दछौँ भन्ने उत्तर प्राप्त भयो। यो प्रश्नोत्तर प्रसङ्ग त्यस्तै नै भयो जुन विवाहका समयमा कन्याका पिताले जामातासँग प्रश्न गर्दछन् तपाईंको गोत्र के हो ? जामाता उत्तर दिन्छन् तपाईंको गोत्र जुन हो मेरो पनि गोत्र त्यही हो। यस्तो भन्नु ठीक होइन किन भने शशुराको जुन गोत्र हो ज्वाईंको पनि उही गोत्र हो भन्दा समान गोत्रमा विवाह हुनसक्तैन। त्यसैगरेर ब्रह्म र प्रपञ्चको समान सत्ता मान्दाखेरि प्रपञ्चको पृथक् सत्ता समाप्त हुन्छ। किनभने अद्वैतवादीहरू ब्रह्मगत सत्तादेखि बाहेक प्रपञ्चको पृथक सत्ता मानिँदैन। अतः जगत् असत् नै सिद्ध

जामातृश्वशुरयोरेकगोत्रत्वे विवाहानुपपत्तिवज्जगद्ब्रह्मणोरेकसत्त्वे जगतोऽसत्त्वमेव स्यात् । तथा हि स्वप्रकाशाद्वितीयचैतन्यरूपत्वमेव ब्रह्मणः सत्त्वम्, तदेव चेज्जडस्यापि जगतस्तदा रजतत्वविरोधिशुक्तिसत्तया रजतस्येव जडत्वविरोधिस्वप्रकाशसत्तया जगतः स्वरूपतो मिथ्यात्वोपपत्तेः । चैतन्यस्यैवावच्छिन्नानवच्छिन्नाज्ञानविषयत्वेन सर्वभ्रमाधिष्ठानत्वाभ्युपगमान्न भ्रमाधिष्ठानत्वेन शुक्त्यादेः सत्त्वसिद्धिः ।(३)

हुन्छ । किनभने ब्रह्मगत सत्त्वको स्वरूप हो, अर्थात् स्वप्रकाशाद्वितीयरूपत्व हो । यदि त्यही सत्ता जडजगत्को मान्ने हो भने त्यस अवस्थामा जगत्को जडताको पनि त्यसैगरेर बाधक हुन्छ, जसरी शुक्तिको सत्ताबाट रजतको बाध हुन्छ । जगत् यदि साँच्चै स्वप्रकाशरूप हो भने त्यस स्थितिमा आपाततः प्रतीयमान त्यसका जडतालाई मिथ्या नै मान्नुपर्दछ । जगत्को मिथ्यात्व वा आरोपितत्व तबमात्र सिद्ध हुन्छ, जब जडजगत् ब्रह्ममा आरोपित भएको होस् । किनभने धर्माध्यासका लागि धर्मी पदार्थको तादात्म्याध्यास आवश्यक हुन्छ । फलतः जडजगत् ब्रह्ममा आरोपित हो र मिथ्या हो । शुक्ति पनि ब्रह्मका सरह नै भ्रमको अधिष्ठान हो र यसको पनि ब्रह्मको जस्तै सत्ता हुनुपर्छ भन्ने कुरा ठीक होइन । किनभने शुक्त्यवच्छिन्न चैतन्यको अज्ञान मै प्रातिभासिक रजतको उपादानकारण हुन्छ । अतः शुक्त्यवच्छिन्न चैतन्य नै रजतभ्रमको र अनवच्छिन्न चैतन्य प्रपञ्च भ्रमको अधिष्ठान मानिन्छ । यसकारण शुक्त्यादि न त भ्रमको अधिष्ठान हो, न त त्यसको पृथक् सत्ता सिद्ध हुन्छ । (३)

द्वैतवादी :– अद्वैतसम्मत जुन मिथ्यात्व हो 'सर्वदेशीय त्रैकालिकनिषेधप्रतियोगित्व' लाई नै हामीहरू असत्त्व मान्दछौँ । त्यो जसरी शुक्तिरजतादिमा छ, त्यसैगरेर शशशृङ्गादि तुच्छ पदार्थमा पनि छ । त्यस असत्त्वका अभावलाई सत्त्व भनिन्छ ।

नन्वेवमपि सर्वदेशीयत्रैकालिकनिषेधप्रतियोगित्वमसत्त्वं तुच्छा-निर्वचनीयसाधारणम्, तदभावः सत्त्वम्, तच्च ब्रह्मणीव जगत्यपीति ब्रूमः । न च संयोगेऽव्याप्तिः, तस्याव्याप्यावृत्तित्वानभ्युपगमात् । तदभ्युपगमे च व्याप्यवृत्तित्वेनाभावो विशेषणीयः । नापि वियत्यव्याप्तिः, तदत्यन्ताभावस्य केवलान्वयित्वानङ्गीकारेण लक्षणस्य विद्यमानत्वादेव । न हि कस्मिंश्चिद् देशे काले वा तस्याभावः, नित्यविभुत्वभङ्गप्रसङ्गात् । आकाशात्यन्ता-

---

जुन ब्रह्मका सरह जगत्मा पनि रहन्छ । संयोगमा त्यस सत्त्वको अव्याप्ति छैन । किनभने त्यसलाई अव्याप्यवृत्ति मानिँदैन । मानियो भने पनि त्यसमा अभावलाई व्याप्यवृत्तित्व विशेषण दिएपछि त्यसमा अव्याप्तिको परिहार हुन्छ । त्यस सत्त्वको आकाशमा पनि अव्याप्ति हुँदैन । किनभने आकाशात्यन्ताभावलाई हामीहरू केवलान्वयी मानदैनौँ । अतः उक्त सत्त्वको लक्षण आकाशमा पनि घट्तछ । किनभने न त त्यसको कुनै देशमा अभाव छ न त कुनै कालमा अभाव छ । त्यसो भएन भने त्यसको विभुत्व र नित्यत्व समाप्त हुन्छ । यदि आकाशात्यन्ताभावलाई केवलान्वयी मान्ने हो भने त्यस अवस्थामा लक्षणघटक अभावको विशेषण लगाइदिनु पर्दछ । *'वृत्तिमत्प्रतियोगिकः ।'* आकाशवृत्तिमान् नभएकाले त्यसको अभाव लिन सकिन्छ ।

अद्वैतवादी :– तपाइँले सत्त्वको जुन परिभाषा दिनु भयो *'त्रैकालिक ..... प्रतियोगित्वाभावः'* त्यो चक्षुरादिको अयोग्यसर्वदेशकालादि अनेक पदार्थहरूबाट गर्भित छ । अतः चाक्षुष प्रत्यक्ष कसरी हुन्छ ? यदि *'वृत्तिमत्प्रतियोगिकव्याप्यवृत्तित्व'* यस अंशलाई परित्याग गरिदिने हो भने पनि *'सर्वदेशीयत्व'* र *'त्रैकालिकत्व'* यस्ता विशेषण रहन्छन्, जसको ग्रहण चक्षुरादिबाट हुनसक्तैन । (३)

द्वैतवादी :– यद्यपि सर्वदेशीय र त्रैकालिक निषेधको ग्रहण

भावस्य केवलान्वयित्वाभ्युपगमे च वृत्तिमत्प्रतियोगिकत्वेनाभावो विशेषणीयः इति चेन्न, चक्षुराद्ययोग्यानेक पदार्थघटितत्वेनैतादृशसत्त्वस्य ग्रहणे चक्षुरादेरसामर्थ्यात् । न हि सर्वदेशीयत्रैकालिकवृत्तिमत्प्रतियोगिक-व्याप्यवृत्तिनिषेधप्रतियोगित्वं कस्यापि प्रत्यक्षम्, येन तदभावः प्रत्यक्षो भवेत् । वृत्तिमत्प्रतियोगिकत्वव्याप्यवृत्तित्वपरित्यागेऽपि सर्वदेशी-यत्वत्रैकालिकत्वयोरयोग्यत्वात् । (३)

ननु स्वदेशकालवृत्तिनिषेधप्रतियोगित्वाभावे गृह्यमाणे कालत्रयमध्ये

गर्ने योग्यता चक्षुरादिमा छैन तापनि सर्वदेशमा सन्निहित देश र सर्वकालमा वर्तमानकाल पनि आउँछ । अतः *'सन्निहितदेशवृत्ति-वर्तमाननिषेधप्रतियोगित्व'* को अभावको चक्षुरादिबाट ग्रहण हुन सक्तछ । यसैबाट नै *'सार्वदेशिकत्रैकालिकनिषेधप्रतियोगित्वरूप मिथ्यात्व'* को अनुमान अवरुद्ध हुन्छ ।

अद्वैतवादी :– मिथ्या वस्तुको आफ्ना देश र कालमा यत्किञ्चित् निषेध अर्थात् अभाव मात्रै चक्षुरादिबाट गृहीत हुनसक्तछन्, तर योग्यायोग्यवृत्ति सकल निषेधलाई ग्रहण गर्नसक्तैनन् । अतः न त सकल निषेधप्रतियोगित्व नै चक्षुरादिबाट गृहीत हुनसक्तछन् तर त्यसको अभावरूपसत्त्वको भने गृहीत हुनसक्तैनन् । यत्किञ्चित् निषेधप्रतियोगित्वाभाव चाहिँ उक्त मिथ्यात्वको विरोधी होइन । दोस्रो कुरा के हो भने प्रमेयत्वादि केवलान्वयी धर्महरूको स्वप्रतियोगिकात्यन्ताभाव अप्रसिद्ध छ । अतः स्वप्रतियोगिका-त्यन्ताभावको असमानाधिकरणता प्रमेयत्वादिमा गृहीत हुनसक्तैन । तेस्रो कुरा संयोग सम्बन्धबाट घट भएको देशमा समवाय सम्बन्धले घटात्यन्ताभाव रहन्छ । अतः घटादिमा स्वप्रतियोगिकात्यन्ताभावको असामानाधिकरण्यको ग्रहण पनि सम्भव छैन । यदि घटादिमा स्वप्रतियोगिकात्यन्ताभावाधिकरणावृत्तित्व चक्षुरादिबाट गृहीत हुनु

वर्तमानकालस्य सर्वदेशमध्ये प्रकृतदेशस्यापि प्रवेशेन तत्र निषेधप्रतियोगित्वाभावस्य गृहीतत्वात्तत्संवलितं कालत्रयवृत्ति सर्वदेशीयनिषेधप्रतियोगित्वरूपं मिथ्यात्वं नानुमानेन ग्रहीतुं शक्यते इति चेन्न, स्वदेशकालवृत्तिसकलनिषेधप्रतियोगित्वस्य चक्षुराद्ययोग्यत्वेन तदभावस्यसुतरांतदयोग्यत्वात्, स्वदेशकालवृत्तियत्किञ्चिन्निषेधाप्रतियोगित्वस्य मिथ्यात्वाविरोधित्वात् । स्वप्रतियोगिकात्यन्ताभावासामानाधिकरण्यस्य च स्वप्रतियोगिकात्यन्ताभावाप्रसिद्ध्या केवलान्वयिनि, संबन्धभेदेन घटादौ चासिद्धेः, स्वात्यन्ता-

---

मानिन्छ भने त्यस अवस्थामा दुई विकल्प हुन्छन् । ती हुन् १. के स्वात्यन्ताभावसकलाधिकरणावृत्तित्व हो ? १. प्रथम पक्षमा असम्भव र दोस्रोमा मिथ्याविरोधिताको पूर्वोक्त दोष प्रसक्त हुन्छ । यसकारण सत्त्वको व्यापक स्वरूप चक्षुरादिको योग्य छैन । र यत्किञ्चित् सत्त्वबाट मिथ्यात्वानुमानको मार्गावरोध सम्भव छैन । अन्ततो गत्वा स्वसमानाधिकरणयावदत्यन्ताभावप्रतियोगित्वाभावरूप सत्त्व नै मान्नुपर्दछ । त्यो चक्षुरादिको ग्रहणयोग्य छैन भनिसकियो ।

द्वैतवादी :– यद्यपि लौकिक प्रत्यक्षद्वारा मिथ्यात्वविरोधी सत्त्वलाई ग्रहण गर्न सकिँदैन । तथापि अलौकिक प्रत्यक्षकाद्वारा अभिमतसत्त्व धर्मको ग्रहण अवश्य पनि हुन्छ । अर्थात् जसरी यत्किञ्चित् धूम व्यक्तिमा धूमत्व धर्मको प्रत्यक्ष भएपछि त्यस धूमत्वरूप सामान्यलक्षणा सन्निकर्षबाट सकल धूमको चाक्षुष प्रत्यष भइहाल्दछ । त्यसैगरेर नै घटको यत्किञ्चित् निषेधमा निषेधत्व धर्मको प्रत्यक्ष भएपछि निषेधत्वरूप सामान्य लक्षणा प्रत्यासत्तिका माध्यमबाट स्वदेशकालवृत्ति सकल निषेधराशिको प्रत्यक्ष हुन्छ । अतः त्यसको प्रतियोगिताको अभाव घटमा सुग्राह्य हुन्छ । यसरी सत्त्वको ग्रहण भएपछि घटमा सर्वदेशकालवृत्ति अत्यन्ताभावप्रतियोगित्वरूप मिथ्यात्वको अनुमान दुर्घट हुन्छ ।

भावयावदधिकरणावृत्तित्वं वा, स्वात्यन्ताभावयत्किञ्चिदधिकरणावृत्तित्वं वेति विकल्पेन पूर्वोक्तदोषाच्च। तस्मात्तत्प्रकारान्तरस्य निरूपयितुमशक्यत्वान्मिथ्यात्वाविरोधित्वाच्च स्वसमानाधिकरणयावदत्यन्ताभावप्रतियोगित्वाभावरूपमेव सत्त्वमुपेयम्। तच्च न चक्षुरादियोग्यमित्युक्तम्। (४)

ननु यस्मिन्कस्मिंश्चित् स्वदेशकालवृत्तिनिषेध एतद्देशैतत्कालवृत्तिनिषेधत्वं ज्ञात्वा तेन प्रत्यासत्तिभूतेनोपस्थापितानां स्वदेशकालवृत्ति-

---

अद्वैतवादी :– सामान्यलक्षण प्रत्यासत्तिकाद्वारा सबै निषेधहरूको प्रत्यष भएर पनि तिनका प्रतियोगित्वको ग्रहण चक्षुरादिबाट हुनसक्तैन। किनभने त्यो प्रतियोगित्व कुनै अतीन्द्रिय पदार्थनिष्ठ पनि हुनसक्तछ। प्रतियोगित्वको ग्रहण नभएमा त्यसको अत्यन्ताभावको पनि ग्रहण हुँदैन। किनकि योग्य प्रतियोगिक संसर्गाभावको मात्रै ग्रहण मानिन्छ। वस्तुतः वेदान्तसिद्धान्तले इन्द्रियको सामान्य लक्षणासन्निकर्ष नै मानिँदैन। किनभने त्यसमा कुनै प्रमाण नै छैन। (४)

शङ्का :– सामान्यप्रत्यासत्ति नमानेमा केवल भान्सामा भएको धूँवाका साथ चक्षुको संयोग हुन्छ। अतः त्यसैमा नै वह्निसामानाधिकरण्यरूप व्याप्तिको ग्रहण हुन्छ। पर्वतमा रहेको धुँवामा होइन। त्यसो हो भने पर्वतीय धूमबाट पर्वतमा वह्निको अनुमान कसरी हुन्छ ? यसमा आचार्य [1]वाचस्पति मिश्रको भनाइ अनुसार 'सर्वोपसंहारवती व्याप्तिको ग्रहण सामान्य लक्षणाका कृपाबाट नै हुन्छ। महानसमा नै महानसीय धूम र अग्निको दर्शन भएपछि

---

१. वह्निर्व्याप्तिमात्रबलेन पक्षधर्मोऽपि हेतुर्न पक्षे साध्यं साधयेत्। असिद्धा हि तत्र स्वसाध्येन व्याप्तिः। तदेतत् षण्डकमुद्वाह्य मुग्धायाः पुत्रप्रार्थनमिव। तस्मादन्तर्वहिर्वा सर्वोपसंहारेणा विनाभावोऽवगन्तव्यः। – ता.टी.

सकलनिषेधानां प्रतियोगित्वस्याभावो घटे ग्राह्यः, ततः सार्वदिक-सर्वदेशीयनिषेधप्रतियोगित्वस्य ग्रहणं घटे दुर्घटमिति चेन्न, एवं सामान्य-लक्षणया सर्वनिषेधेषूपस्थितेष्वपि तत्प्रतियोगित्वाभावस्य चक्षुरादिना ग्रहीतुमशक्यत्वात् । योग्यप्रतियोगिक एव हि संसर्गाभावो योग्यः । न चाशेषनिषेधानां प्रतियोगित्वमतीन्द्रियसाधारणं चक्षुरादियोग्यम् । (५)

वस्तुतस्तु सामान्यं नेन्द्रियप्रत्यासत्तिः, मानाभावात् । न च महानसीयधूमेन्द्रियसंयोगेन तत्रैव व्याप्तिग्रहे पर्वतीयधूमादनुमितिर्न स्यात्,

---

धूमत्वसामान्यकाद्वारा समस्त धूम तथा वह्नित्वसामान्यकाद्वारा सकल वह्नि व्यक्तिको र त्यसको व्याप्तिको ग्रहण हुन्छ । त्यसमा पर्वतीय धूम पनि आउँछ । त्यो पनि अविनाभावहरू पुँस्त्वले समन्वित भएर अनुमितिबोध नामक पुत्ररत्नलाई जन्म दिन्छ । (५)

समाधान :– सामान्य लक्षण प्रत्यासत्ति नमान्दाखेरि पनि पर्वतीय धूममा व्याप्तिसम्बलन सम्भव छ । महानसीय धूममा जुन प्रथमतः व्याप्तिको ग्रहण हुन्छ, त्यो *'अयं धूमो वह्निव्याप्य'* यस्तो होइन । अपितु *'धूमो वह्निव्याप्य'* यस प्रकार धूमत्व प्रकारक नै हुन्छ । पर्वतीय धूँवालाई देख्नेबित्तिकै स्मृतिपटलमा उही सामान्य व्याप्ति चुलिएर पर्वतीय धूँवासित सम्बलित हुन्छ । *'अयमपि धूमो वह्निव्याप्यः'* यस प्रकारको विशिष्ट प्रत्यक्षका पूर्ण सामग्रीहरू त्यहाँ सुलभ छन् । जस्तै धूमरूप विशेष्यका साथ इन्द्रियको सन्निकर्ष, व्याप्तिरूप विशेषणको ज्ञान अर्थात् स्मरण, विशेष्य र विशेषण यिनै तीन कारणहरूबाट सर्वत्र विशिष्ट ज्ञान हुने गर्दछ । *'सुरभि चन्दनम्'* यस प्रकारको विशिष्ट प्रत्यक्षमा पनि उपर्युक्त सामग्रीहरू मानिन्छन् । वस्तुतः पर्वतमा वह्निको अनुमितिका लागि पर्वतीय धूममा व्याप्तिवैशिष्ट्य नै आवश्यक छैन । अपितु व्याप्यतावच्छेदक र पक्षधर्मतावच्छेदकको एकता अपेक्षित हुन्छ ।

सामान्यस्य च धूमत्वादेः प्रत्यासत्तित्वे तस्यापि प्रत्यासन्नत्वात्तत्र व्याप्तिग्रहे ततोऽनुमितिरिति वाच्यम्, पर्वतीयधूमेन्द्रियसन्निकर्षदशायां धूमत्वेन प्रकारेण गृहीतस्मृतव्याप्तेस्तत्र वैशिष्ट्यग्रह सम्भवात्, 'सुरभि चन्दन'मितिवद् विशेष्येन्द्रियसन्निकर्षविशेषणज्ञानासंसर्गाग्रहरूपाया विशिष्टज्ञानसामग्र्याः पूर्णत्वात् व्याप्तिस्मृतिप्रकारेण वा पक्षधर्मताज्ञानस्य हेतुता, महानसीय एव धूमो धूमत्वेनव्याप्तिस्मृतिविषयो भवति, धूमत्वेन पर्वतीयधूमज्ञानं चापि जातम्, तच्च सामान्यलक्षणां विनैव, तावतैवानुमितिसिद्धेः । न च

अर्थात् जुन रूपबाट व्याप्तिको स्मरण होस्, उसैरूपबाट पक्षधर्मताको ज्ञान हुनुपर्छ । यहाँ *'धूमो वह्निव्याप्यः'* यसप्रकार धूमत्वेनरूपेण धूमको व्याप्तिको स्मरण हुन्छ र *'धूमः पर्वतवृत्तिः'* यसप्रकार धूमत्वेन रूपेण नै पक्षवृत्तिताको ज्ञान हुन्छ । यो चाहिँ सामान्य लक्षणका विना नै सुलभ हुन्छ । यतिबाट नै अनुमिति सिद्ध हुन्छ ।

शङ्का :– सामान्य प्रत्यासत्तिका विना 'धूमो वह्नि व्यभिचारी न वा' यो संशय हुनसक्तैन । किनभने प्रसिद्ध धूममा वह्निको सहचार गृहीत भइरहेको छ र अप्रसिद्ध धूमको उपस्थितिको साधन नगरेको हुँदा त्यसमा उक्त सन्देह हुनसक्तैन । सामान्य लक्षणा मान्दाखेरि त्यसद्वारा उपस्थापित अप्रसिद्ध धूममा उक्त सन्देह हुनसक्तछ ।

समाधान :– प्रसिद्ध धूममा नै उक्त सन्देह हुनसक्तछ । किनभने त्यसमा तत्तद्धूमत्वादिव्याप्यरूपबाट वह्निसहचार निश्चित भएपछि पनि धूमत्वेन व्याप्तिको निश्चय नभएको कारण उक्त सन्देह हुन्छ । चिन्तामणिकारले यस्तै कुरा भनेका छन् *'घटत्वेनेतरभेदनिश्चयेऽपि पृथिवीत्वादिना तत्र संशयथा जलादि'* यसप्रकारको केवल व्यतिरेकी प्रयोगमा साध्यको संशय र साध्यको सिषाधयिषा अपेक्षित छ । किन्तु घटादि प्रसिद्ध पृथिवीमा इतरभेद निश्चित नै छ । अतः न

सामान्यप्रत्यासत्तिं विना धूमो वह्निव्यभिचारी न वेति अनुभूयमानः संशयो न स्यात्, प्रसिद्धे धूमे वह्निसंबन्धावगमाद् अप्रसिद्धस्य चाज्ञानादिति वाच्यम्, प्रसिद्धधूम एव तत्तद्धूमत्वादिना व्याप्तिनिश्चयेऽपि धूमत्वेन तत्संशयोपपत्तेः। तथा चोक्तं मणिकृता 'घटत्वेनेतरभेदनिश्चयेऽपि पृथिवीत्वादिना तत्र संशयसिषाधयिषे भवत एवेति। निश्चितेऽप्यर्थे प्रामाण्यसंशयाहितसंशयवद् धूमत्वं वह्निव्यभिचारिवृत्ति न वेति संशयादपि तादृशसंशयोपपत्तेश्च। एतेन वायू रूपवान्न वेतिसंशयोऽपि व्याख्यातः। (६)

त्यसको संशय हुन्छ र न त त्यसलाई सिद्ध गर्ने इच्छा नै हुन्छ। अतः संशय र सिषाधयिषाको सम्पादनको जुन बाटो मणिकारले देखाए त्यो यद्यपि घटत्वादि व्याप्य धर्मबाट इतरभेद निश्चित छ। तथापि पृथिवीत्वेन सन्देहादि उत्पन्न हुन्छ। त्यसै बाटोमा हामीहरू पनि हिँडिरहेका छौँ ता कि व्याप्य धर्मबाट निश्चय भएपछि पनि व्याप्यरूपबाट त्यसै धर्मीमा सन्देह हुनसक्तछ। अर्को कुरा के हो भने जसरी निश्चित पदार्थमा पनि निश्चयगत प्रमात्वसंशय भएमा संशय हुन्छ। अर्थात् 'घटज्ञानं प्रमा न वा ?' यस प्रकारको संशय भएमा 'अयं घटो न वा ?' यस प्रकारको सन्देह सर्वजनीन हो। त्यस्तै 'धूमत्वं वह्निर्व्यभिचारिवृत्तिर्न वा ?' यस्तो संशय भएपछि 'धूमो वह्निर्व्यभिचारी न वा ?' यस संशयलाई उपपादन गर्नसकिन्छ। अर्थात् पार्थिव, जलीय र तैजसरूपहरूको अभावलाई वायुमा निश्चय भएपछि 'वायूरूपवान् न वा ?' यस्तो सन्देह कसरी उत्पन्न हुन्छ ? यसको उत्तर हुन्छ *'रूपत्वं पार्थिवादिभिन्नरूपवृत्तिर्न वा ?'* यसप्रकारको सन्देहबाट जनित *'वायूरूपवान् न वा ?'* यस्तो सन्देह निष्पन्न हुन्छ। (६)

द्वैतवादी :– सिद्ध वस्तुलाई सिद्ध गर्ने इच्छा हुँदैन। असिद्धमा नै इच्छा हुन्छ। इच्छाको स्वभाव ज्ञानको इच्छा हुन्छ र अज्ञातको

ननु सिद्धे नेच्छा, किन्तु असिद्धे, सा च स्वसमानविषयकज्ञानजन्या, तच्च ज्ञानं न सामान्यप्रत्यासत्ति विना। न च सिद्धगोचरसुखत्व-प्रकारकज्ञानादेवाज्ञाते सुखे भवतीच्छा, समानप्रकारकत्वमात्रस्य नियामकत्वादितिवाच्यम्, रजतत्वेन प्रकारेण रजते अनुभूयमाने घटादौ रजतत्वप्रकारकेच्छाप्रसङ्गात्। न च प्रकाराश्रयत्वमपि नियामकम्, रजतभ्रमाच्छुक्ताविच्छानुदयप्रसङ्गात्। तथा च समानप्रकारकत्वे सति

इच्छा हुँदैन। इच्छा आफ्ना विषयको ज्ञानद्वारा जन्य हुन्छ। त्यो असिद्ध वस्तुको ज्ञान सामान्यप्रत्यासत्तिविना सम्भव छैन। *'यद्विषयकं ज्ञानं तद्विषयिणी इच्छा'* यस्तो नियम छैन। किन्तु *'यत्प्रकारकं ज्ञानम् तत्प्रकारिका इच्छा भवति।'* यस्तो नियम छ। सुखत्वप्रकारक इच्छाका लागि सुखत्वप्रकारक ज्ञानको मात्र अपेक्षा हुन्छ। त्यो सुखत्वज्ञान कुनै प्रसिद्ध सुखमा नै हुन्छ। अप्रसिद्धको उपस्थिति आवश्यक छैन। जसका लागि सामान्य मान्नु परोस् भन्न सकिँदैन। किनभने प्रकारघटित नियम मान्दाखेरि रजत्वेनरूपेण रजतको अनुभव हुँदाखेरि रजत्वेन घटादिको पनि इच्छा हुनुपर्दछ। यदि प्रकारका साथसाथ त्यसका आश्रयलाई पनि नियमन गर्ने हो भने रजत भ्रमबाट शुक्तिको इच्छा नहुनु पर्ने हो। किन कि शुक्ति रजतको आश्रय होइन। अतः समान प्रकारक र समानविषयक ज्ञानको इच्छाको जनक मान्नुपर्छ। सुखत्वप्रकारक ज्ञानबाट सुखत्वको आश्रयीभूत असिद्ध सुखमा इच्छा मान्नु पर्ने हुन्छ। अतएव अख्यातिवादीहरू रजतका स्मरणले शुक्तिमा उपादित्सा र प्रवृत्ति हुन्छ भनेर जुन भन्दछन् त्यो निरस्त हुन्छ। किनभने अन्य विषयको ज्ञानले न त अन्य विषयको इच्छा हुन्छ न त अन्य विषयमा प्रवृत्ति नै हुन्छ। फलतः असिद्ध विषयको इच्छालाई सम्पादन गर्नका लागि असिद्ध

समानविषयकत्वं तन्त्रम् । अत एवाख्यातिपक्षे रजतस्मरणस्यैव शुक्तौ प्रवर्तकत्वमित्यपास्तमिति चेन्न, यतो रजतभ्रमाच्छुक्ताविच्छा नास्त्येव किन्त्वनिर्वचनीय रजत इत्यनिर्वचनीयख्यातौ वक्ष्यते । प्रकाराश्रयत्वं नियामकं वदन्यथाख्यातिवादी परमेवं विभीषणीयः । तथा च प्रकारा-श्रयत्वस्य नियामकत्वादन्यथाख्यातिपक्षोऽपि निरस्त एव । न च तर्हि भ्रमत्वं न स्याद्, इदं रजतमिति भ्रमत्वाभिमतज्ञानस्य व्यधिकरणप्रकारत्वा-

---

विषयको ज्ञान अनिवार्य छ । असिद्ध वस्तुको ज्ञान सामान्य लक्षणाविना सम्भव छैन ।

अद्वैतवादी :– रजतको भ्रमले शुक्तिको इच्छा नभएर अनिर्वचनीय रजतको इच्छा हुने कुरा सत्य हो । यो कुरा अनिर्वचनीय ख्यातिको निरूपणको क्रममा भनिने छ । प्रकारका साथ त्यसका आश्रयका नियमनबाट अख्यातिवादीलाई नै तर्साउँन सकिन्छ । किनभने त्यस रजतका स्मरणबाट शुक्तिमा प्रवृत्ति हुन्छ । त्यसको त्यो मनोरथ तपाईंका त्यस नियमले गर्दा चूर्ण चूर्ण हुन्छ । किन्तु हामीहरू त रजतत्वप्रकारक भ्रमज्ञानबाट त्यसको आश्रयीभूत अनिर्वचनीय रजतमा नै इच्छा र प्रवृत्तिका समर्थक हौँ । अतः समानप्रकारक र समानविषय ज्ञानबाट इच्छाको उत्पत्ति हामीहरूलाई अभीष्ट छ । उक्त नियमबाट अन्यथाख्यातिवाद पनि निरस्त हुन्छ । किनभने रजतत्वप्रकारकज्ञानबाट रजतत्वको अनाश्रयीभूत शुक्तिमा मात्रै त्यो प्रवृत्ति मान्दछ । रजतभ्रममा यदि रजतत्वका आश्रयमा नै त्यसको भान मान्ने यदि हो भने त्यस अवस्थामा त्यसलाई प्रमाज्ञान मान्नु पर्ला । किनभने शुक्तिरजत ज्ञानलाई भ्रम पनि मानिन्छ र तद्वति तत्प्रकारक ज्ञान पनि मानिन्छ । यी दुवै मान्यताहरू परस्पर विरुद्ध छन् भनेर भन्न सक्तैनौँ । किनभने तदभाववति तत्प्रकारकत्व अथवा व्यधिकरणप्रकारत्व

नभ्युपगमादिति वाच्यम्, बाधितविषयत्वेन हि भ्रमत्वं न तु व्यधिकरण-प्रकारत्वेन, तस्यापि विषयबाधप्रयोज्यत्वादिति हि वक्ष्यते । (७)

ननु अभावज्ञानस्य प्रतियोगिज्ञानजन्यत्वात् प्रौढप्रकाशयावत्तेजो-विरहरूपस्य तमस प्रत्यक्षता न स्यात्, सामान्यप्रत्यासत्तिं विना प्रतियोग्यनुपस्थितेरिति चेन्न, अस्मन्मते तमसो भावान्तरत्वात् । न च तथापि तद्व्यञ्जकत्वात्तदपेक्षेति वाच्यम्, स्वरूपसत एव तादृक्तेजोविरहस्य

भ्रमत्वको प्रयोजक होइन, अपितु बाधितप्रयोजकत्व हो । किन कि व्यधिकरण प्रकारकत्व पनि विषयबाधको नै अधीनमा हुन्छ । (७)

द्वैतवादी :– अभावको ज्ञान तब मात्र हुन्छ जब त्यसका प्रतियोगीको ज्ञान हुन्छ । प्रौढप्रकाशाश्रित सम्पूर्ण तेजको प्रकाश नै अन्धकार हो । अन्धकारको प्रत्यक्षताका लागि प्रतियोगिभूत प्रौढप्रकाशयुक्त सकल तेजको ज्ञान अपेक्षित हुन्छ । त्यो सामान्य लक्षणका विना सम्भव छैन । अतः सामान्य प्रत्यासत्ति मान्नु आवश्यक छ ।

अद्वैतवादी :– हाम्रा मतमा अन्धकारलाई एक स्वतन्त्रभाव पदार्थ मानिन्छ । प्रौढप्रकाश भएको तेजको अभाव होइन । अतः प्रतियोगीको ज्ञान गर्नका लागि पनि सामान्य प्रत्यासत्तिको आवश्यकता पर्दैन । अन्धकारलाई भावपदार्थ मान्दाखेरि पनि प्रौढ आलोक हुँदाखेरि त्यसको प्रत्यक्ष हुँदैन । अतः प्रौढप्रकाशयुक्त तेजको अभावलाई व्यञ्जक मान्नुपर्दछ । यसप्रकार व्यञ्जकको ज्ञान गर्नका लागि सामान्य प्रत्यासत्ति आवश्यक हुन्छ भन्न मिल्दैन । किनभने अन्धकारको अभिव्यक्तिका लागि चहकिलो प्रकाश भएको आलोकाभावको नै अपेक्षा हुन्छ । केवल ज्ञान भएरमात्र पुग्दैन । अज्ञातरूपमा स्वरूपतः विद्यमान आलोकाभाव नै अन्धकारलाई अभिव्यञ्जना गरिदिन्छ भन्ने कुनै प्रमाण छैन । जसले अन्धकारलाई चहकिलो प्रकाश भएको तेजको अभाव मान्दछन्,

तमोव्यञ्जकत्वम्, न तु ज्ञातस्य मानाभावादित्यभ्युपगमात्। अन्येषां मते तादृक्तेजोविरहज्ञानस्यापेक्षितत्वेऽपि प्रतियोगितावच्छेदकप्रकारक-ज्ञानादेव तत्सम्भवेन तदर्थं सकलप्रतियोगिज्ञानजनिकायाः सामान्यप्रत्यासत्ते-रनुपयोगात्। न च गोत्वाभावज्ञानं गोत्वत्वप्रकारकज्ञानजन्यम्, तच्च गवेतरावृत्तित्वे सति सकलगोवृत्तित्वरूपं सामान्यप्रत्यासत्तिमन्तरेण न शक्यमवगन्तुमितिसाम्प्रतम्, यत्किञ्चिद्गोव्यक्तेरेव गोत्वत्वरूपत्वात्।

उनीहरूका मतमा पनि उक्त आलोकाभावको ज्ञान अपेक्षित भएर पनि सकल प्रतियोगिज्ञान आवश्यक पर्दैन, केवल प्रतियोगिता-वच्छेदकप्रकारक कुनै एक प्रतियोगीको ज्ञानमात्रबाट त्यसका अभावको ज्ञान हुन्छ। किन्तु सकल प्रतियोगीको ज्ञान अपेक्षित हुन्छ। त्यसका लागि सामान्यप्रत्यासत्ति अपेक्षित हुँदैन। (८)

शङ्का :– सामान्य प्रत्यासत्तिविना गोत्वाभावको ज्ञान कसरी हुन्छ ? किनभने गोत्वाभावको ज्ञान गोत्वप्रकारक ज्ञानबाट उत्पन्न हुन्छ। गोत्वको अर्थ *'गवेतरावृत्तित्वे सति सकलगोवृत्तित्व'* हुन्छ। सकल गोव्यक्तिको ज्ञान सामान्यप्रत्यासत्तिका कृपाबाटै हुन्छ, अन्यथा हुँदैन।

समाधान :– गोत्वाभावको प्रतियोगी गोत्व नै हुन्छ। अतः गोत्वाभावको ज्ञानमा गोत्वको ज्ञान कुनै न कुनै स्वगत व्यावर्तक धर्मबाट हुनुपर्दछ। त्यो व्यावर्तक धर्म गोत्वत्व होइन। अपितु यत्किञ्चित् गोव्यक्ति हो। वस्तुतः भेदको समान गोत्वजाति नै स्वयं व्यावृत्त हो र गवादि व्यक्तिको व्यावर्तक हो। त्यसलाई गोत्वत्वरूप व्यावर्तकान्तरको [१]अपेक्षा रहँदैन।

---

१. किञ्चिद्धि वस्तु स्वतो व्यावृत्तमिति न्यायेन गोत्वे धर्मान्तराभावाच्च अन्यथा जात्य व्यावृत्त गोव्यक्तिर्जातिं व्यावर्तयिष्यति व्यक्त्या च व्यावृत्ता जातिर्व्यक्तिमिति परस्पराश्रयापत्ते। (अद्वैतरत्नरक्षण)

एतेन प्रागभावप्रतीतिरपि व्याख्याता । (८)

किञ्चानागतज्ञानस्यापेक्षितत्वे अनुमानादेव तद्भविष्यति, तथा च न्यायकुसुमाञ्जलौ 'शङ्का चेदनुमास्त्येव न चेच्छङ्का ततस्तराम् । व्याघातावधिराशङ्का तर्कः शङ्कावधिर्मतः ॥' इत्यत्र शङ्कोपपादकमनागतज्ञानमनुमानादेवेत्युक्तम्, अनुमानं च वर्तमानपाकः, पाकपूर्वकालीनः, पाकत्वादतीतपाकवदित्यादि । न च चरमपाके व्यभिचारः, साध्यसिद्ध्युप-

---

प्रागभावको प्रतीतिमा त्यस भावी प्रतियोगीको ज्ञान अपेक्षित हुन्छ । भावी प्रतियोगीको ज्ञान सामान्यलक्षणका विना सम्भव छैन भन्नु पनि ठीक होइन । किनभने प्रतियोगीगत घटत्वादि-धर्मप्रकारक ज्ञानकाद्वारा प्रागभावको प्रतीतिको पनि निर्वाह हुन्छ । यदि भावी प्रतियोगीको ज्ञान अपेक्षित नै छ भने त्यो अनुमानकाद्वारा सम्पन्न हुनसक्तछ । यस सम्बन्धमा उदयनाचार्यको भनाइ यस्तो छ :–

शङ्का चेदनुमास्त्येव न चेच्छङ्का ततस्तराम् ।
व्याघातावधिराशङ्का तर्कः शङ्कावधिर्मतः ॥

(न्याय कुसुमाञ्जलि)

अर्थात् *'धूमो व्यभिचारी न वा ?'* यस शङ्काको उपापादन गर्नका लागि अनागत धूमको ज्ञान अपेक्षित हुन्छ। त्यो अनुमानबाट हुन्छ। भावी वस्तुको अनुमानको प्रकार यस्तो हुन्छ जस्तै, *'वर्तमानपाकः पाकपूर्वकालीनः पाकत्वाद् अतीतपाकवत्'* अर्थात् वर्तमान पाक, जुन पाकको पूर्वकालीन हो, पाक भएकाले अतीतको पाक जस्तो अर्थात् त्यो नै भावी पाक सिद्ध हुन्छ । अन्तिम पाक व्यक्तिमा पाकत्व हेतु हो, तर त्यसमा पाकपूर्वकालीनत्व होइन । अतः 'पाकत्वहेतु व्यभिचारी हो भन्नु ठीक होइन । किनभने यसै अनुमानकाद्वारा उपस्थित भावी अन्तिमपाक व्यक्तिमा नै व्यभिचार

जीवकस्य व्यभिचारज्ञानस्यादोषत्वाद्, अन्यथा सिद्ध्यसिद्धिव्याघातात् । किञ्च शब्दादपि सकलधूमपाकादिगोचरज्ञानसंभवः । न च शङ्कादिपूर्वे शब्दस्योपस्थितिनियमाभाव इति वाच्यम्, कदाचिदेव शब्दादनुभूतस्य तदानीं प्रमुष्टतत्ताकस्मृतिसम्भवात् । (९)

ननु अनुमितेर्विशेषणज्ञानजन्यत्वेन सामान्यप्रत्यासत्तिसिद्धिः, न चानुमानान्तराद्विशेषणज्ञानमनवस्थानादिति चेन्न, विशेषणतावच्छेदक-

---

ज्ञान हुन्छ । अतः उक्त अनुमानकाद्वारा भावी पाकको सिद्धि पहिले नै गर्नुपर्छ । यदि यस अनुमानबाट भावी अन्तिम पाक सिद्ध हुन्छ । त्यस अवस्थामा व्यभिचार ज्ञानले के गर्दछ ? यदि भावी चरम पाक व्यक्तिको सिद्धि भएन भने व्यभिचार ज्ञान केमा हुन्छ ? अर्को कुरा शब्द प्रमाणकाद्वारा पनि सकल धूमादि व्यक्तिहरूको ज्ञान हुनसक्तछ । यसका लागि सामान्य प्रत्यासत्तिको के आवश्यकता ? यद्यपि जहाँ जहाँ व्यभिचारको शङ्का हुन्छ, त्यहाँ त्यहाँ शब्दको उपस्थिति अनिवार्यरूपबाट हुनु कुनै आवश्यक छैन तापनि कदाचित् शब्दकाद्वारा भावी वस्तुको अनुभूति हुन्छ । त्यसको संस्कार अन्तःकरणमा परिरहन्छ । त्यसैद्वारा भावी वस्तुको स्मरण व्यभिचारशङ्काको पूर्व भइरहन्छ । हो, स्मृतिज्ञानको तत्तादि चिह्नहरूको प्रभाव हुने भएका कारण त्यस ज्ञानमा स्मरणात्मकताको व्यवहार नहुनु अर्कै कुरा हो । (९)

शङ्का :– *'पर्वतोवह्निमान्'* यसप्रकारको अनुमिति पनि एक विशिष्ट ज्ञान हो । विशिष्ट ज्ञान सदैव विशेषणज्ञान जनित हो । अतः असन्निहित वह्निरूप विशेषणको ज्ञान गर्नका लागि सामान्य प्रत्यासत्तिका शरणमा जानैपर्छ । अनुमानान्तरबाट त्यसको ज्ञान गर्दा अनवस्था हुन्छ ।

समाधान :– वह्नित्वादिरूप विशेषणावच्छेदकप्रकारक ज्ञानबाट

प्रकारकज्ञानादेव साध्यविशेषणकपक्षविशेष्यकानुमितिसम्भवात् । एतेन 'सुरभि चन्दन' मित्यादिविशिष्टज्ञानाय कल्पिता ज्ञानलक्षणा प्रत्यासत्तिरपि निरस्ता, चन्दनत्वेन सुरभित्वानुमानोपपत्तेः, अन्यथा साध्यविशिष्ट-पक्षप्रत्यपोपपत्तेरनुमानमात्रोच्छेदप्रसङ्गात् । न च अभावसाध्यककेवल-व्यतिरेकिणि साध्यप्रसिद्धेरनङ्गत्वात्तत्र क्लप्ताया अनुमितिसामग्र्याः

नै अनुमितिरूप विशिष्ट ज्ञान हुन्छ। सामान्य लक्षणाको कुनै आवश्यकता छैन। जसरी सामान्य लक्षणा प्रत्यासत्तिको निरास गरियो, त्यसैगरेर *'सुरभि चन्दनम्'* यस प्रकारको ज्ञानको सम्पादन गर्नका लागि कल्पित ज्ञानलक्षणा प्रत्यासत्ति पनि निरस्त हुन्छ। किनभने *'सुरभि चन्दनम्'* यो चाक्षुष होइन । जसका लागि सौरभका साथ चक्षुको ज्ञानलक्षणा सन्निकर्षको होस्। अपितु उक्त ज्ञान अनुमानात्मक हो, जसमा सुरभित्वको अनुमान *'चन्दनत्व'* हेतुकाद्वारा गरिन्छ । अन्यथा सर्वत्र अनुमानस्थलमा ज्ञान लक्षणा प्रत्यासत्तिकाद्वारा साध्यविशिष्ट पक्षको प्रत्यक्ष नै होला । अतः अनुमानमात्रको उच्छेद होला । (१०)

शङ्का :– ज्ञानलक्षणा सन्निकर्षलाई मान्दाखेरि अनुमानको उच्छेद त्यसैवेला प्रसक्त हुन्छ, जब सर्वत्र प्रत्यक्षको सामग्री अनुमान सामग्रीबाट प्रबल हुन्छ। किन्तु त्यो कुरा होइन, अप्रसिद्धसाध्यक केवलव्यतिरेकी अनुमानमा साध्यको ज्ञान पहिले हुनसक्तैन। अतः ज्ञानलक्षणा प्रत्यासत्तिकाद्वारा साध्यविशिष्ट पक्षको प्रत्यक्ष हुनसक्तैन । उक्त स्थलमा अनुमितिको सामग्रीबाट पनि अधिक बलवती भएर अनुमिति ज्ञानलाई जन्म दिने गर्दछन् ।

समाधान :– वेदान्तसिद्धान्तमा केवलव्यतिरेकव्याप्तिलाई अनुमानको अङ्ग नै मानिँदैन । त्यसको कार्यको सम्पादन अर्थापत्ति प्रमाणकाद्वारा गरिन्छ । अतः अन्वयव्याप्तिस्थलीय सबै अनुमानमा

प्रत्यक्षसामग्रीतो बलवत्त्वमिति वाच्यम्, अर्थापत्तिवादिभिरस्माभिस्त-दनभ्युपगमात् । पर्वतवृत्तिधूमो वह्निव्याप्य इति परामर्शात् साध्यविशेष्यक-पक्षविशेषणकानुमित्यभ्युगमे तु नैव काप्यनुपपत्तिः । अनुमितेः पक्षविशेष्य-त्वनियमे मानाभावात् । (१०)

किञ्च धूमत्वादिसामान्यं न स्वरूपतः प्रत्यासत्तिः, धूलीपटले

ज्ञानलक्षणाकाद्वारा साध्यविशिष्ट पक्षको प्रत्यक्ष नै हुन्छ । अनुमानमात्रको उच्छेद प्रसक्त हुन्छ । त्यसकारण ज्ञानलक्षणा-प्रत्यासत्तिलाई इन्द्रियको सन्निकर्ष मानिँदैन । अनुमितिमा साध्यरूप विशेषणलाई जान्नका लागि सामान्यलक्षणाप्रत्यासत्ति अपेक्षित छ भनेर जुन भनियो त्यो पनि त्यसै अवस्थामा सङ्गतिपूर्ण हुनसक्तछ, जब अनुमितिमा साध्य सदैव विशेषण नै भएर रहने नियमलाई मानिएको भए । किन्तु यस्ता नियममा कुनै प्रमाण छैन । वस्तुस्थिति यस्तो छ *'पर्वतोवृत्तिधूमो वह्निव्याप्यः'* यसप्रकारको परामर्शबाट साध्य विशेष्यक पक्षविशेषक 'पर्वतेवह्निः' यसप्रकारको अनुमिति हुन्छ । अतः यसप्रकारको अनुमितिमा न वह्नि विशेषण हुन्छ न त्यसका लागि [1]सामान्यलक्षणको आवश्यकता नै पर्दछ । स्वरूपतः सामान्य तथा सामान्यज्ञान दुवैलाई प्रत्यासत्ति मानिन्छ । यिनमा धूमत्वादि सामान्य किं वा जातिलाई स्वरूपतः प्रत्यासत्ति भन्न सकिँदैन । किनभने धूलिमय वात्याचक्रमा धूमको भ्रम भएपछि धूमत्वेन उपस्थित सकल धूमनिष्ठ वह्निव्याप्तिको स्मरण हुन्छ । किन्तु त्यसो हुँदैन । किनभने धूलिपटलमा स्वरूपतः धूमत्व विद्यमान हुँदैन । यसलाई इष्ट भन्न सकिँदैन । किनभने त्यस व्याप्तिस्मरण पछि जुन अनुमिति अनुभव सिद्ध हुन्छ,

---

१. 'सामान्यं लक्षणं स्वरूपं यस्या इत्यर्थे सामान्यमेव प्रत्यासत्ति । सामान्यं लक्षणकं निरूपकं यस्या इत्यर्थे तु तज्ज्ञानम् । – (श्रीरघुनाथ शिरोमणि दी. पृ.)

धूमभ्रमानन्तरं धूमत्वेन सकलधूमनिष्ठवह्निव्याप्तिग्रहानुदयप्रसङ्गात्, तत्र स्वरूपतो धूमत्वाभावात्, न चेष्टापत्तिः, तदुत्तरकालमनुमित्यनुदयापत्तेः, तथा च धूमत्वाज्ञानं प्रत्यासत्तिरिति वाच्यम्, तच्च धूमेन्द्रियसन्निकर्षदशायां धूमज्ञानात् प्राङ्नास्त्येव। निर्विकल्पके मानाभावाद्, विशिष्टज्ञानत्वेन विशेषणज्ञानत्वेन च कार्यकारणभावानभ्युपगमात्, अवश्यक्लृप्तकार्य-

---

त्यसलाई अपलाप गर्नुपर्दछ। अतः धूमत्व प्रत्यासत्ति होइन भन्ने कुरा सिद्ध भयो, अपितु धूमत्वको ज्ञान प्रत्यासत्ति हो भन्नु पर्छ। यो धूमको ज्ञान धूमसँग इन्द्रियसन्निकर्षको अवस्थाभन्दा पहिले थिएन। हो, नैयायिकका रीतिले केवल धूमको निर्विकल्पक ज्ञान हुनसक्तछ। किन्तु त्यस निर्विकल्पक ज्ञानमा कुनै प्रमाण छैन। नैयायिकहरू निर्विकल्पका सिद्धिका लागि [1]अनुमान प्रयोग गर्दछन्। जस्तै *'धूमत्ववान् अयं'* यस प्रकारको विशिष्ट बुद्धिभन्दा पहिले *'धूमधूमत्वे'* यसप्रकारको वैशिष्टरहित केवल धूमत्वको ज्ञान निर्विकल्पक हुन्छ। यो कार्यकारणभाव वेदान्तमा स्वीकृत छैन। किनभने प्रत्येक ज्ञानमा विशिष्ट विषयताको भान आफ्नू नियत सामग्रीबाटै हुन्छ। जस्तै प्रत्यक्ष ज्ञानमा इन्द्रियसन्निकर्षादिघटित सामग्रीबाट तथा अनुमानादि परोक्ष ज्ञानहरूमा परामर्शादिबाट विशिष्टविषयताको भान हुन्छ। यसका लागि *'विशिष्टज्ञानं विशेषणज्ञानजन्यम्'* यसलाई कार्यकारणभाव मान्नाको कुनै आवश्यकता छैन। यसैप्रकार सामान्यप्रत्यासत्तिबाट त्यसको आश्रयीभूत सकल व्यक्तिहरूको ज्ञान पनि अनुभवसिद्ध छैन। किनभने पहिले धूमत्वेन सन्निकृष्ट व्यक्तिको ज्ञान हुन्छ। ठीक त्यसको उत्तरक्षणमा 'सन्निकृष्टासन्निकृष्ट सकल व्यक्तिहरूको

---

१. 'विशिष्टज्ञानं विशेषणज्ञानजन्यंविशिष्टज्ञानत्वात् दण्डिपुरुष इति विशिष्टबुद्धिवत्।'

कारणभावविशेषणैव सर्वव्यवहारोपपत्तेः । न च धूमत्वेन सन्निकृष्टधूम-व्यक्तिज्ञानान्तरं तत्समानाकारमसन्निकृष्टधूमगोचरं ज्ञानान्तरमुत्पद्यत इत्यत्र मानमस्ति, धूमत्वेन पुरोवर्तिनं धूमं साक्षात्करोमि न व्यवहितमित्यनु-भवाच्च । अन्यथा जगतीगतसकलधूमव्यक्तीरहं साक्षात्करोमीत्य-नुव्यवसीयेत । न चैवमनुभवमात्रशरणैरभ्युपेयते । (११)

किञ्च सामान्यप्रत्यासत्त्यङ्गीकारे यत् प्रमेयम्, तदभिधेयम्, यत्प्रमेयवत्, तदभिधेयवदित्यादिव्याप्तिपरिच्छेदे सार्वज्ञ्यापत्तिः । न चेष्टैव

विषय गर्ने भएको त्यस्तै अर्को दोस्रो ज्ञान उत्पन्न हुन्छ ।' यसप्रकारको प्रक्रिया नितान्त प्रमाणरहित छ । प्रत्युत यही एउटा अनुभूति हुन्छ *'धूमत्वेन सन्निकृष्टमेव धूमं पश्यामि न तु असन्निकृष्टम् ।'* किन्तु न्यायका प्रक्रिया अनुसार जगतीतलमा विलसित सकल धूम व्यक्तिहरूलाई म साक्षात्कार गरिरहेको छु । यस्तो अनुव्यवसाय हुनुपर्दथ्यो किन्तु त्यसो हुँदैन । केवल म नै आफ्नू व्यक्तिगत अनुभवका आधारमा यस्तो भनिरहेको छैन, अपितु [१]श्रीहर्षमिश्रले पनि भनेका छन् *'अतोयत् प्रमेयं तत् अभिधेयम्'* यसप्रकारको व्याप्तिको निश्चय भएपछि *'घटःपरज्ञानविषयो न वा'* यसप्रकारको संशय हुनुहुँदैन, तर हुन्छ । (११)

शङ्का :– घटत्वप्रकारक घटविषयक निश्चय नै घटसंशयको विरोधी हुन्छ । किन्तु *'प्रमेयम्'* यो निश्चय घटविषयक भएर पनि घटत्वप्रकारक हुँदैन । अतः उक्त संशय किन हुँदैन ?

समाधान :– प्रतीयमान वैशिष्ट्यको प्रतियोगीलाई 'प्रकार'

---

१. तथा सति एकं प्रत्ययं प्रत्यक्ष्यतः प्रमेयत्वसामान्यप्रत्यासत्या विश्वमेव प्रत्यक्षं स्यात् एवमभ्युगच्छतश्च श्रद्दधीमहि ते सार्वज्ञमिदं, यदि जानामि किमस्मच्चेतसि विपरिवर्तते ।

– खण्डनखण्डखाद्यम्

सा, परज्ञानविषयो घटो न वेत्यादिसंशयानुपपत्तेः । न च घटत्वप्रकारक-घटविषयकनिश्चयो घटसंशयविरोधी, प्रमेयमिति निश्चयस्तु घटविषयोऽपि न घटत्वप्रकारक इति वाच्यम्, भासमानवैशिष्ट्यप्रतियोगिन एव प्रकारत्वात्, घटत्वस्यापि प्रमेयमिति ज्ञाने भासमानवैशिष्ट्यप्रतियोगित्वात्, घटत्वप्रकारकनिश्चयस्य घटत्वज्ञानजन्यत्वविशेषणाददोष इति चेत्, न, विशेषणज्ञानत्वेनैव तस्य जनकता वाच्या, तस्याः प्रागेव निरासात्, स्वरूपसम्बन्धविशेषाभ्युपगमे चानिर्वचनीयवादापत्तेः, इत्यादिदूषणानि

भनिन्छ । 'प्रमेयम्' यस प्रकारको ज्ञानमा प्रतीयमान वैशिष्ट्यको प्रतियोगी घटत्व पनि हो । अतः घटत्वप्रकारक निश्चय भएपछि उक्त संशय किन हुन्छ ? त्यही घटत्वप्रकारक निश्चय उक्त संशयको विरोधी हुन्छ, जुन घटतवज्ञानबाट जन्य हुन्छ भन्ने हो भने यहाँ प्रमेयत्व ज्ञानबाट त्यो जनित हो । अतः उक्त संशयको विरोधी हुँदैन भनेर त्यस्तो भन्न मिल्दैन । किनभने घटत्व ज्ञानलाई विशेषण ज्ञान हुनाका कारण नै घटत्व प्रकारक निश्चयको जनक मान्नु पर्दछ । त्यसको खण्डन ता भर्खरै गरिसकिएको छ । प्रकारताको प्रतीयमान वैशिष्ट्य प्रतियोगित्व नमानेर स्वरूपसम्बन्ध विशेष हामीहरू मान्दछौँ र त्यो प्रकारता 'प्रमेयम्' यसप्रकारको ज्ञान घटत्वमा छैन भनेर यदि भन्दछौ भन्ने हो भने त्यो ठीक होइन । किनभने स्वरूपलाई स्वसम्बन्ध भन्न मिल्दैन । सम्बन्धका लागि भिन्न हुनु आवश्यक छ । यदि स्वमा पनि स्वको औपाधिक भेद मानेर स्वका सम्बन्धलाई कथञ्चित् उपपत्ति गरिए पनि यसका लागि अनिर्वचनीयतावादको शरण लिनुपर्ने हुन्छ । यस विषयमा जति नै गम्भीरतापूर्वक सोचिन्छ, त्यति नै

बहुतरमूहनीयानि । तस्मात् सामान्यप्रत्यासत्त्या निषेधमात्रप्रतियोगित्वो-पस्थितौ तदभावग्रहाद् बाध इत्यनुपपन्नमेव ॥ (१२)

इति अद्वैतसिद्धौ सामान्यप्रत्यासत्तिभङ्गेन लौकिकालौकिकप्रत्यक्षबाधोद्धारः ।

दोषहरूको भण्डार खुल्दै जान्छ । अतः सामान्य प्रत्यासत्तिबाट सकल निषेधहरूको प्रतियोगिता उपस्थित हुन्छ । त्यसको अभाव सत्त्व हो । त्यस सत्त्वको ग्राहक *'सन् घटः'* यो प्रत्यक्ष छ । यसबाट मिथ्यात्वानुमानको भाव हुन्छ भन्ने यो प्रक्रिया सर्वथा निर्मूल र अनुपपन्न हुन्छ । (१२)

अद्वैतसिद्धिको प्रत्यक्षयोग्यसत्त्वनिरुक्तिको नेपाली अनुवाद सकियो ।



१७. प्रत्यक्षयोग्यसत्त्वविचारः (२)

ननु प्रत्यक्षस्य वर्तमानमात्रग्राहित्वे शुक्तिरूप्यादेः प्रतिपन्नोपाधौ त्रैकालिकनिषेधप्रतियोगित्वरूपं मिथ्यात्वं कथं प्रत्यक्षं स्यात् ? अथ तत्र रजतत्वविरोधिशुक्तित्वे साक्षात्कृते तदन्यथानुपपत्त्या च रजतत्वाभावे निश्चिते मिथ्यैव रजतमभादिति तादृङ्निषेधप्रत्ययः स्वसम्बन्धसर्वावभासकेन साक्षिणैवोपपन्नः, तर्हि साक्षात् स्वविषयस्य गगनादेर्भाविकालनिषेधा-

---

नेपालीमा अर्थ :– द्वैतवादी :– प्रत्यक्ष प्रमाण वर्तमान वस्तुको मात्रै [1]ग्राहक हुन्छ । त्यसकाद्वारा त्रैकालिक निषेधप्रतियोगित्व-रूपमिथ्यात्वको ग्रहण कसरी हुन्छ ? यदि भन्ने हो भने रजतभ्रमजनकको निवृत्ति भएपछि सर्वप्रथम 'इयं शुक्तिः' यसप्रकार इदं पदार्थमा शुक्तित्वको चाक्षुष प्रत्यक्ष हुन्छ, त्यसपछि रजतत्त्व-विरोधी शुक्तिको अन्यथानुपपत्तिरूप अर्थापत्तिका सहायताले रजतत्वाभावको निश्चय हुन्छ र त्यसपछि *'मिथ्यैव रजतमभात्'* यसप्रकारको त्रैकालिक निषेधको बोध साक्षीकाद्वारा हुन्छ । किनकि साक्षी स्वसम्बन्धी सर्वपदार्थहरूको भासक हुन्छ भन्नु ठीक होइन । किनभने यदि साक्षी त्रैकालिक वस्तुको भासक हो भने साक्षिभास्य गगनादिमा भावी बाधको अप्रतियोगीत्वरूप सत्यत्वको ग्रहण साक्षीबाट किन हुँदैन ?

अद्वैतवादी :– साक्षी सर्वभासक भए पनि विद्यमानको नै भासक हो, अविद्यमानको होइन । भावी बाधको अभावको भासक हुनसक्तैन । सुखादि अंशमा साक्षी ज्ञान जसरी प्रमा हुन्छ, त्यसैगरेर

---

१. सम्बन्धं वर्तमानञ्च गृह्यते चक्षुरादिना ।
सामान्यं वा विशेषो वा ग्राह्यं नातोऽत्र कल्प्यते ॥ (श्लोकवार्तिक)

प्रतियोगित्वं सकलकालग्राहिणा साक्षिणा गृह्यतामितिचेन्न, साक्षिणो विद्यमानसर्वावभासकत्वेनाविद्यमानभाविबाधाभावभासकत्वानुपपत्तेः, साक्षिज्ञानस्य भ्रमप्रमासाधारणत्वेन प्रमाणाबाधकत्वाच्च। ननु ज्ञानप्रामाण्यं गृह्णान् साक्षी घटादिगतमबाध्यत्वं गृह्णात्येव, न हि विषयाबाधमनन्तर्भाव्य प्रामाण्यग्रहणं नाम इति चेन्न, व्यवहारकाला-बाध्यत्वमात्रेण प्रवृत्तावपि संवादोपपत्तेः, तद्रूपगतप्रामाण्यस्य साक्षिणा ग्रहणेऽपि विरोधाभावात्। न हि घटादिज्ञानस्य संवादिप्रवृत्तिजनकता-

---

शुक्तिरजतांशमा भ्रम प्रमा हुन्छ। अतः त्रिकालनिषेधाप्रतियोगित्व अंशमा साक्षिज्ञान भ्रम हो? अथवा प्रमा हो? यस प्रकार संशयापन्न भ्रमप्रमासाधारण हो। अतः अनुमान प्रमाणको बाधक हुनसक्तैन।

शङ्का :– वेदान्तसिद्धान्तमा ज्ञानगत प्रामाण्य साक्षिभास्य मानिन्छ। प्रामाण्य या प्रमात्वको अर्थ हुन्छ *'अबाधितविषयकत्व'*। अतः घटादि ज्ञानमा प्रमात्वको ग्रहण यदि साक्षीले गर्दछ भने त्यसले घटादिरूप विषयमा अबाधितत्वको पनि ग्रहण अवश्य गर्ला। अतः साक्षीद्वारा गृहीत प्रामाण्यको जसरी कुनै प्रमाणबाट बाध हुँदैन, त्यसरी नै साक्षीद्वारा गृहीत विषयगत अबाधितत्व या सत्यत्वको मिथ्यात्वानुमानबाट बाध के गरेर होला?

समाधान :– घटादि ज्ञानको प्रमाण्यको स्वरूप केवल व्यवहारकालमा अबाधितविषयकत्व मात्र हुन्छ। त्यसैको संवाद या समर्थन व्यवहार या प्रवृत्तिमा पाइन्छ। अतः साक्षिभास्य प्रामाण्यबाट घटादि विषयहरूको व्यवहारकालमा अबाधित्व मात्र सिद्ध हुन्छ। अतः यसबाट मिथ्यात्वानुमानको कुनै विरोध हुँदैन। प्रमाणभूत ज्ञान नै सफल प्रवृत्तिको जनक हुन्छ। यसकारण जनक ज्ञानगत विशेषणरूप प्रामाण्य नै सफल वृत्तिको जनकतावच्छेदक मानिन्छ। त्यो प्रामाण्य व्यवहारकालबाध्यविषयकत्व नै हो। किन्तु त्रिकालाबाध्य

वच्छेदकं प्रामाण्यं त्रिकालाबाध्यविषयकत्वम् । किन्तु शुक्तिरूप्यादिज्ञान-व्यावृत्तं व्यवहारकालाबाध्यविषयकसकलज्ञानवृत्ति व्यवहारकालाबाध्य-विषयकत्वमेव । तच्च न भाविकालबाधविरोधीत्युक्तम् । भाविकाल-बाधतदभावौ च न मानं विना साक्षिणा ग्रहीतं शक्यौ, तस्य विद्यमान-मात्रग्राहित्वादिति चोक्तम् । (१)

ननु तर्हि देहात्मैक्यज्ञानमुष्णं जलमित्यादि ज्ञानञ्च प्रमा स्यात्, व्यवहारदशायां विषयाबाधाद् इति चेन्न, आब्रह्मज्ञानमबाधितत्वेन तेषामपि

विषयकत्व भने होइन । व्यवहारकालाबाध्यविषयकत्व शुक्तिरजतादि ज्ञानमा छैन । किन्तु संवादिप्रवृत्तिजनक सकल प्रमाण ज्ञानमा नै रहन्छ । यस प्रकारको साक्षिभास्य प्रामाण्यभाविकालबाधको विरोधी होइन, जसबाट भाविकालमा विषयगत अबाधितत्व सिद्ध हओस् । साक्षीकाद्वारा भाविकालीन बाध अथवा बाधाभावको ग्रहण हुनसक्तैन । किनभने त्यो विद्यमानमात्रको ग्राहक हुन्छ । यो भनिसकिएको छ । (१)

शङ्का :– यदि व्यवहारकालमा जसका विषयको बाध हुँदैन, त्यसलाई प्रमाण ज्ञान मानेमा देह र आत्माको एकताको ज्ञान एवं जलादिगत उष्णताको ज्ञानलाई पनि प्रमाण नै मान्नु पर्ने हुन्छ । किनभने यिनका विषयहरूको पनि व्यवहारकालमा बाध हुँदैन ।

समाधान :– ब्रह्मज्ञान हुनुभन्दा पहिले जुन व्यवहार निर्वाहक ज्ञानका विषयहरू बाधित हुँदैनन्, तिनलाई व्यवहारतः प्रमाण मानिन्छ । अतः देहात्मैक्यादिको ज्ञान पनि घटादि ज्ञानको समकक्ष नै हो । भाष्यकार आचार्य शङ्करले यस विषयको व्यवस्था [१]सुन्दरपाण्डयाचार्यको वचनबाट गर्नुभएको छ ।

१. देहात्मप्रत्ययो यद्वत् प्रमाणत्वेन कल्पितः ।
लौकिकं तद्वदेवेदं प्रमाणं त्वात्मनिश्चयात् ॥ (ब्र.भा.)

घटादिज्ञानसमानयोगक्षेमत्वात् । ननु कालान्तरस्थमपि यद् बाधकं तदपि किं यत्कालावच्छेदेन अनेन स्वार्थो गृहीतस्तत्कालावच्छेदेनैव तन्निषेधति, उतान्यकालावच्छेदेन, आद्ये कथमस्य प्रामाण्यम् ? अन्त्ये तु अनित्यत्वादिकमेव इति चेन्न, अबाध्यत्वरूपप्रामाण्यस्य प्रपञ्चज्ञाने मयानङ्गीकारात् । यत्कालावच्छेदेनैवानेन स्वार्थो गृहीतस्तत्कालावच्छेदेनैव तन्निषेधाभ्युपगमात् । तच्च प्रामाण्यं मयाभ्युपेयते यद् व्यवहारदशायां विपरीतप्रमारूपबाधकस्यानुत्पन्नत्वादस्त्येव । न च यद् भवतां घटादिबुद्धेः

शङ्का :– वेदान्तसिद्धान्तमा व्यवहारतः प्रमाणभूत घटादि ज्ञानको भाविकालमा बाध मानिन्छ । व्यावहारिक प्रमाणहरूकाद्वारा जुन कालमा आफ्ना विषयको सद्भाव भनिन्छ । भावी बाधक के त्यसै समयमा तिनका विषयहरूको निषेध गर्दछ ? अथवा अरू नै समयमा निषेध गर्दछ ? भन्ने सन्देह उत्पन्न भएको छ । यसमा प्रथम कल्पमा घटादि ज्ञानलाई प्रमाण भन्न सकिँदैन । किनभने त्यसै समयमा त्यसको विषय बाधित हुन्छ । दोस्रो कल्पमा विषयको अनित्यता नै सिद्ध हुन्छ, मिथ्यात्व सिद्ध हुँदैन । किनभने कुनै कालमा विषय हुनु र अन्य कालमा नहुनु नै विषयको अनित्यता हो ।

समाधान :– प्रथमकल्प नै स्वीकार्य हो तापनि व्यावहारिक प्रमाणता सुरक्षित रहन्छ । किनभने घटादिको बाधक ज्ञान व्यवहारकालमा उत्पन्न हुँदैन, यतिबाटै व्यवहारकालाबाध्य विषयत्व उपपन्न हुन्छ । प्रपञ्चज्ञानको विषयलाई सर्वथा अबाधित हामीहरू भन्दैनौँ । किन्तु व्यवहारदशामा भने अबाधित भन्दछौँ ।

द्वैतवादी :– तपाई अद्वैतवादीहरू शुक्तिरजतादि प्रातिभासिक ज्ञानको अपेक्षा घटादि ज्ञानमा जुन विलक्षणतालाई देखेर घटादिको व्यावहारिक सत्ता मान्नका लागि बाध्य हुनुभयो, त्यसै विलक्षणताका

प्रातिभासिकबुद्धितो वैलक्षण्यं विषयस्य व्यावहारिकसत्त्वसाधकं, तदेवेह मम विषयस्य पारमार्थिकसत्त्वसाधकमस्त्वितिवाच्यम्, प्रातिभासिक-बुद्धिवैलक्षण्यं हि घटादिबुद्धेः सप्रकारकज्ञानाबाध्यविषयत्वादिरूपम्, तन्न पारमार्थिकसत्त्वं घटादेः साधयितुं शक्तम्, देहात्मैक्यज्ञाने ब्रह्मज्ञाना-व्यवहितभ्रमे च व्यभिचारात् । (२)

ननु 'घटस्सन्' 'रूप्यं मिथ्ये'ति प्रतीत्योरविशेषे कथं 'घटो मिथ्या, रूप्यमिथ्यात्वं न मिथ्ये'ति विशेषः ? न च तदपि मिथ्यैव,

---

आधारमा हामी द्वैतवादीहरू पनि घटादिलाई पारमार्थिक सत्ता सिद्ध गर्दछौँ ।

अद्वैतवादी :– शुक्तिरजतादिको ज्ञान *'नेदं रजतम्'* यस प्रकारको सप्रकारक ज्ञानबाट बाधित हुन्छ । किन्तु घटादि ज्ञान बाधित हुँदैन । घटादि ज्ञानको ब्रह्मज्ञानात्मक अखण्डाकार या निष्प्रकारक बुद्धिकाद्वारा मात्रै बाध हुन्छ । अतः सप्रकारकज्ञाना-बाध्यत्वरूप वैलक्षण्यकाद्वारा हामीहरू घटादिलाई व्यावहारिक सत्ता सिद्ध गर्दछौँ । यसबाट पारमार्थिक सत्त्व सिद्ध गर्न सकिँदैन । किनभने 'प्रपञ्चज्ञानं पारमार्थिकसद्विषयकम्, सप्रकारकज्ञाना-बाध्यत्वात्' यसप्रकारको अनुमानको हेतु देहात्मैक्यज्ञान एवं अखण्डाकारवृत्तिको अव्यवहित पूर्वक्षणोत्पन्न प्रातिभासिक भ्रममा व्यभिचारित हुन्छ । किनभने त्यसमा सप्रकारकज्ञानाबाध्यत्व छ, पारमार्थिक विषयकत्व छैन । (२)

शङ्का :– *'घटः सन्'* र *'शुक्तिरूप्यंमिथ्या'* यी दुवै प्रतीतिहरू समान हुन् । तैपनि तिनका विषयहरूमा विषमता किन ? अर्थात् 'घट' मिथ्या हो र *'शुक्तिरजतमिथ्यात्व'* मिथ्या होइन । मिथ्यात्व पनि यदि मिथ्या हो भने शुक्तिरजतमा अबाधितत्व या तात्त्विकत्व प्रसक्त हुन्छ ।

रूप्यतात्त्विकत्वापत्तेः, इति चेन्न, मिथ्यात्वमिथ्यात्वेऽपि यथा न रूप्यस्य तात्त्विकत्वं तत्रोपपत्तेरुक्तत्वात् । न च पारमार्थिकसत्त्वस्य प्रत्यक्षागोचरत्वे तन्निषेधश्रुतीनां अप्रसक्तप्रतिषेधकता स्यादिति वाच्यम्, तासां चक्षुरादि-प्रसक्तद्वैतनिषेधपरत्वात्, पारमार्थिकत्वेन द्वैतनिषेधपरत्वेऽपि नाप्रसक्त-निषेधकत्वम्, परोक्षप्रसक्तेः सम्भवात्, 'नान्तरिक्षेऽग्निश्चेतव्य' इत्यादिवद-प्रसक्तप्रतिषेधस्याप्युपपत्तेश्च । न च अतात्त्विकप्रपञ्चे यदि तात्त्विकत्व-

---

समाधान :– मिथ्यात्वको मिथ्या भए पनि रजतमा तात्त्विकत्वापत्तिको परिहार *'मिथ्यात्वमिथ्यात्वविचार'* मा गरिसकिएको छ ।

शङ्का :– पारमार्थिक सत्त्व यदि प्रत्यक्षको विषय होइन भने पारमार्थिक सत्त्वलाई निषेध गर्ने श्रुतिहरूमा अप्रसक्तप्रतिषेधकताको प्रसक्ति हुन्छ ।

समाधान :– चक्षुरादि प्रमाणहरूकाद्वारा प्रसाधित द्वैतको निषेधकता नै ती श्रुतिहरूमा पाइन्छ । अनुमानाभासादिकाद्वारा परोक्षतया प्रसक्त पारमार्थिकत्वको निषेध मान्दाखेरि पनि अप्रसक्तप्रतिषेधकता प्रसक्त हुँदैन । जसरी अन्तरिक्षादिमा अप्राप्त इष्टिकाचयनको निषेध *'नान्तरिक्षे न दिवि'* यस श्रुतिबाट गरिन्छ । यसलाई यहाँ पनि अप्रसक्तप्रतिषेध मान्नलाई कुनै दोष छैन ।

शङ्का :– अतात्त्विक प्रपञ्चमा यदि तात्त्विकत्वको ग्रहण प्रत्यक्ष गर्दैन भने त्यसलाई अतत्त्वावेदक अथवा भ्रमज्ञानजनक कसरी भन्ने ? किनभने तदभाववति तत्प्रकारक ज्ञानलाई नै भ्रम मानिन्छ । त्यो त्यतिवेलामात्रै सम्भव छ जब कि तात्त्विक-त्वाभावले प्रपञ्चबाट तात्त्विकत्वको ग्रहण होस् । तात्त्विक प्रपञ्चमा नै यदि प्रत्यक्ष तात्त्विकत्वको भासक हो भने त्यसलाई

मप्यध्यक्षेण न गृह्यते, कथं तर्हि तस्यातत्त्वावेदकत्वम् ? न हि तदेव तत्त्वेनावेदयदतात्त्विकं नाम, दृश्यते च सार्वलौकिकः प्रपञ्चे पारमार्थिकत्वानुभव इति वाच्यम्, न ह्यस्माकं तत्त्वावेदकत्वं तद्वति तत्प्रकारकत्वम्, तद्भिन्नत्वमतत्त्वावेदकत्वम्, कित्वबाधितविषयकत्वं तत्त्वावेदकत्वम्, बाधितविषयत्वं चातत्त्वेदकत्वं, अबाधितविषयत्वं तु श्रौते ब्रह्मज्ञान एव, नतद्भिन्नज्ञाने तात्पर्यवद् वेदतेनैव तत्त्वावबोधकत्वात् ।

अतत्त्वावेदक कसले भन्दछ ? किनभने त्यो तद्वति तत्प्रकारक ज्ञानको जनक हो । प्रपञ्चमा पारमार्थिकत्वको अनुभव सार्वजनीन हो ।

समाधान :– वेदान्तसिद्धान्तमा न तद्वति तत्प्रकारकत्वलाई प्रमा या तत्त्वावेदकत्व भनिन्छ न तदभाववति तत्प्रकारकत्वलाई भ्रम या अतत्त्वावेदक नै भनिन्छ । किन्तु अवाधितविषयकत्वलाई तत्त्वावेदकत्व र बाधितविषयकत्व भनिन्छ । त्यसभन्दा फरक ज्ञानमा छैन । ब्रह्मपरक वेदलाई नै तत्त्वावेदक मानिन्छ । अतः प्रपञ्चको प्रत्यक्ष तात्त्विकत्वलाई ग्रहण नगरेर पनि बाधितविषयक भएका कारण अतत्त्वावेदक भनिन्छ । *'प्रपञ्चको पारमार्थिकत्व'*को प्रसिद्धि सार्वजनीन हो । त्यो प्रसिद्धि त्यस्तै हो जस्तो जलमा तिर्खा मेटाउँने सामर्थ्यको प्रसिद्धि छ । किनभने जलगत सामर्थ्य अथवा शक्ति अतीन्द्रिय पदार्थ हो । प्रत्यक्ष त्यसको ग्राहक होइन । तर परम्परागत प्रौढिका कारण त्यसलाई प्रत्यक्ष जस्तो मानिन्छ । अतः प्रत्यक्ष योग्य सत्त्वको निरूपण गर्न सकिँदैन । प्रत्यक्ष प्रमाणबाट मिथ्यात्वानुमानको बाध पनि हुनसक्तैन । यसको तात्पर्य के हो भने 'मिथ्यात्वानुमापक हेतुको बाधक न लौकिक प्रत्यक्ष हुनसक्तछ न ता सामान्य लक्षणाजन्य अलौकिक प्रत्यक्ष र साक्षिरूप

तथा च प्रपञ्चप्रत्यक्षस्य तात्त्विकत्वागोचरत्वेऽप्यतत्त्वावेदकत्वं सङ्गच्छते । सार्वलौकिकी पारमार्थिकत्वप्रसिद्धिस्तु जलगतपिपासोपशमनसामर्थ्य-प्रसिद्धिवत् परोक्षतयाप्युपपन्ना नापरोक्षत्वपर्यवसायिनी । तस्मादध्यक्षयोग्यस्य सत्त्वस्येहानिरुक्तितः । नाध्यक्षबाधो मिथ्यात्वलिङ्गस्यात्रोपपद्यते ॥

न लौकिकं न सामान्यजन्यं साक्ष्यात्मकं न च ।
प्रत्यक्षं बाधते लिङ्गं मिथ्यात्वस्यानुमापकम् ॥ (३)

इति प्रत्यक्षयोग्यसत्त्वानिरुक्त्या प्रत्यक्षबाधोद्धारः ।

प्रत्यक्ष नै हुनसक्तछ ।

न लौकिकं न सामान्यजन्यं साक्ष्यात्मकं न च ।
प्रत्यक्षं बाधते लिङ्गं मिथ्यात्वस्यानुमापकम् ॥ (३)

अद्वैतसिद्धि प्रत्यक्षयोग्यसत्त्वानिरुक्ति प्रत्यक्षबाधोद्धारको
नेपाली अनुवाद सकियो ।



१८. सन् घट इति प्रत्यक्षेऽधिष्ठानानुवेधः

'किञ्चेदं रूप्य' मित्यत्र इदमिति वत् 'सन् घट' इत्यत्रापि सदित्यधिष्ठानभूतं ब्रह्मैव भासते । न च चाक्षुषादिज्ञाने रूपादिहीनस्य ब्रह्मणः कथं स्फुरणमितिवाच्यम्, रूपादिहीनस्यापि कालादिन्यायेन स्फुरणस्य-प्रागेवोपपादितत्वात् । नन्वेवं 'नीलो घटः मिथ्या रूप्यमसन्नृशृङ्ग' मित्यादावपि 'नील' इत्यादिरधिष्ठानानुवेध इति स्यात्, न च नैल्यं घटादिष्वस्ति, सत्त्वं तु

नेपालीमा अर्थ :– 'इदं रजतम्' यसमा जसरी इदंरूपबाट शुक्तिरूप अधिष्ठानको भान हुन्छ, त्यसैगरेर 'घटः सन्' यहाँ सद्रूपबाट अधिष्ठानभूत ब्रह्मको भान हुन्छ । चाक्षुष ज्ञानमा रूपरहित ब्रह्मको भान कसरी हुन्छ ? यस प्रश्नको उत्तर माथि परिच्छिन्नत्व हेतुविचारमा दिइसकिएको छ । नीरूप कालादि पदार्थहरूको जसरी चाक्षुष ज्ञानमा स्फुरण हुन्छ, त्यसैगरेर नीरूप ब्रह्मको पनि [1]प्रत्यक्ष हुनसक्तछ ।

द्वैतवादी :– यदि 'सन् घटः' यस प्रतीतिमा सद्रूपबाट अधिष्ठानको अनुवेध मान्ने हो भने त्यस अवस्थामा 'नीलो घटः' मा नीरूपबाट 'मिथ्या रजतम्'मा मिथ्यात्वरूपबाट र 'असत् नृशृङ्गम्' मा असद्रूपबाट अधिष्ठानको नै स्फुरण हुनुपर्ने हो । यदि भन्ने हो भने नीलता आदि धर्म घटादिमा रहन्छन् अतः त्यहाँ

---

१. 'घटःसन्' यो प्रत्यक्ष यदि घटगत स्वतन्त्रसत्त्वलाई विषय गर्दो हो ता कथञ्चित् मिथ्यात्वानुमानको विरोध हुनसक्तथ्यो । किन्तु यो प्रत्यक्ष घटलाई सत् नभनेर त्यसको अधिष्ठानलाई सत् भन्दछ । अतः यसबाट प्रपञ्चमिथ्यात्वको अनुमानको प्रगति रोकिँदैन ।

नेति वाच्यम्, अस्यारोपितत्वसिध्युत्तरकालीनत्वेनान्योऽन्याश्रयाद्, अन्यथा 'सत्यं ज्ञान' मित्यत्रापि सत्यमित्यधिष्ठानानुवेध एव स्यात् इति चेन्न, सन्नित्यस्य 'घट' इत्यनेन सामानाधिकरण्यस्य बाधित्वात् । तथा हि सत्ताजातिस्फुरण-निबन्धनं वा ? स्वरूपसत्त्वनिबन्धनं वा ? कालत्रयाबाध्यत्वनिबन्धनं वा ? सामानाधिकरण्यं स्यात् । न चाभावादिसाधारणसत्प्रतीतौ सत्ताजातिस्फुरणं सम्भवति, अभावादिषु त्वयापि तदनङ्गीकारात् । न च क्वचित्साक्षात्सम्बन्धेन

अधिष्ठानको अनुवेध हुँदैन । किन्तु 'घटः सन्' यहाँ सत्त्व घटको धर्म होइन । त्यसैकारण अधिष्ठानको अनुवेध मानिएको हो भन्न मिल्दैन । किनभने सत्त्व घटको धर्म होइन भनेर त्यस अवस्थामा भन्न सक्छौ, जब सत्त्वको आरोपितत्त्व हुनु सिद्ध हुन्छ । होइन भने अन्योऽन्याश्रय दोष आइलाग्दछ । जस्तै 'घटमा सत्त्वको अभाव छ, किनकि त्यो आरोपित हो ।' अर्को तर्फ 'घटमा सत्त्व आरोपित हो, किनभने घटमा त्यसको अभाव छ ।' अथवा 'घटः सन्' का नै सरह 'सत्यं ज्ञानम्' (तै.उ.२।१।१) मा पनि सत्यस्वरूपले अधिष्ठानको स्फुरण मान्नु पर्ने हुन्छ । अनि ता ज्ञानरूप ब्रह्मको आफ्नू सत्यता नै समाप्त हुन्छ ।

अद्वैतवादी :- 'सन् घटः' को अर्थ 'सत्तादात्म्यापन्नो घटः' हुन्छ । घटमा सत्तादात्म्य सम्भव छैन । किन भने 'सन्' शब्दबाट के सत्ता जातिको ? वा स्वरूप सत्त्वको ? अथवा के त्रिकालाबाध्यत्वको भान मानिन्छ ? 'सत्ता' जातिको स्फुरण 'सन् अभावः' आदिबाट कसरी हुन्छ ? किन कि अभावादिमा सत्ता जाति तपाईं पनि मान्नुहुन्न । घटादिमा सत्ताजातिको साक्षात् 'सत् सामान्यम्' 'सन् विशेषः' 'सन् समवायः' तथा 'सन् अभावः' यस प्रतीतिमा परम्परया सम्बन्ध अर्थात् स्वाधिकरणवृत्तित्वबाट सत्ताको भान हुन्छ भनेर भन्नसकिँदैन । किनभने विविध अर्थात् अननुगत सम्बन्धबाट एकविध

क्वचित् परम्परासम्बन्धेन सदिति प्रतीत्युपपत्तिः, विजातीयसम्बन्धेन समानाकारप्रतीत्यनुपपत्तेः, अन्यथा सम्बन्धभेद एव न सिध्येत् । न च स्वरूपसत्त्वेनाभावादौ तत्प्रतीतिः, अननुगमात्, अननुगतेनापि अनुगतप्रतीतौ जातिमात्रोच्छेदप्रसङ्गात्, अत एव न सर्वत्रापि स्वरूपसत्त्वेनैव सद्व्यवहारः, एकेनैव सर्वानुगतेन सर्वत्र सत्प्रतीत्युपपत्तौ बहूनां तद्धेतुत्वकल्पने मानाभावात् । नापि कालत्रयाबाध्यत्वनिबन्धनं तत्, तस्य चक्षुराद्यगम्यत्वस्योक्तत्वात्,

---

अर्थात् प्रतीतिको सम्पादन गर्नसकिँदैन । [1]वार्तिककार पनि यसै भन्नुहुन्छ । यदि विभिन्न सम्बन्धहरूबाट समानाकार प्रतीति मान्ने हो भने कहीँ पनि सम्बन्ध भेद सिद्ध नहोला । अर्को स्वरूपसत्त्व कल्प मान्दा पनि अभावादिमा स्वरूपसत्त्वको प्रतीति पनि मान्न सकिँदैन । किनभने प्रत्येक पदार्थको स्वरूप भिन्न हुन्छ, एउटै हुँदैन । त्यस अनुगत स्वरूपका आधारमा समानाकार प्रतीतिहरूको निर्वाह भएपछि त्यसका लागि जातिरूप एक अनुगत धर्मको सिद्धि हुन नसक्ला । जातिमात्रको उच्छेद होला । अतः स्वरूपसत्ता-काद्वारा पनि 'घटः सन्' आदिको सद्व्यवहार सम्पादन गर्न नसकिएला । किनभने जब कुनै एक सत्त्वकाद्वारा नै सर्वत्र सत्प्रतीति उपपन्न हुन्छ । यस अवस्थामा धेरैथरी स्वरूपहरूलाई उसको हेतु मान्नु व्यर्थ छ । तेस्रो त्रिकालाबाध्यत्व कल्पमा कथित चक्षुरादिकाद्वारा अग्राह्यत्व दोष दिइसकिएको छ । फेरि 'सदिदं रजतम्' इत्यादि भ्रमहरूमा त्रिकालाबाध्यत्वको अभाव पनि छ । अतः त्यसलाई सत्त्व भन्न सकिँदैन । फलतः जगत्को अधिष्ठानभूत एउटै सत्तत्त्व सर्वत्र अनुगतरूपमा प्रतीत हुन्छ । यही कुरो मान्नु नै युक्तिसङ्गत हुन्छ ।

---

१. सत्तातोऽपि न भेदः स्याद् द्रव्यत्वादेः कुतोऽन्यतः ।
एकाकारा हि संवित्तिः सद् द्रव्यं सन् गुणस्तथा ॥ (वृहदारण्यक वार्तिक)

'सदिदं रजत' मित्यादिभ्रमे अभावाच्च । तस्मादेकं सर्वाधिष्ठानमेव सदिति सर्वत्रानुभूयत इति युक्तम्, नीलादेस्तु घटादिसामानाधिकरण्ये किमपि नास्ति बाधकम्, न वा नीलादेरधिष्ठानत्वं सम्भवति, प्रागसत्त्वात्, नीलपीतादिप्राति–स्विकानन्ताधिष्ठानकल्पने गौरवात्, अधिष्ठेयेन तुल्ययोगक्षेमत्वाच्च । अधिष्ठेयविषमसत्ताकमेव ह्यधिष्ठानं भवति, 'मिथ्या रूप्यमसन्नृशृङ्ग' मित्यादौ मिथ्यात्वासत्त्वयोरधिष्ठानत्वशङ्कापि नास्ति, शून्यवादापत्तेः । तत्र

सत्ताको घटका साथ सामानाधिकरण्य बाधित छ भने नीलादिको भने घटादिका साथ सामानाधिकरण्य बाधित छ । अर्को कुरा नीलादिमा अधिष्ठान हुने योग्यता पनि थिएन । यसको पहिलो कारण घटादिको उत्पत्ति भन्दा पहिले त्यसको सद्भाव थिएन । दोस्रो कारण 'नीलो घटः' मा नील, पीतो घटःमा तथा 'रक्तो घटः' मा रक्तादि अनेक पदार्थहरूको अधिष्ठान मान्नलाई गौरव पनि छ । तेस्रो कारण अधिष्ठेय घटादिको समकक्ष नै नीलादि हुन्, विषम सत्ता भएका होइनन् । यसमा अधिष्ठान सदैव अधिष्ठेयका अपेक्षा विषम सत्ताक हुनुपर्ने नियम छ । 'मिथ्या रूप्यम्' 'असत् नृशृङ्गम्' यहाँ चाहिँ असदादि पदार्थहरूमा अधिष्ठानताको शङ्का पनि हुनसक्तैन । होइनभने शून्यवादको आपत्ति हुन्छ । शून्यवादमा भ्रम, प्रमादिको अनुपपत्ति हुन्छ । यो कुरा भनिसकिएको छ र अगाडि पनि भनिने छ । यो कुरा जुन भनिएको थियो 'सत्यंज्ञानम्' मा पनि ज्ञानको अधिष्ठान सत्य पदार्थ हुनुपर्छ, त्यो ठीक होइन । किनभने ज्ञानमा सत्यता या सद्रूपता औपाधिक होइन । अपितु स्वरूपतः ज्ञान सत् हो । ज्ञान ब्रह्मरूप हो । ब्रह्मसत्ता धर्मका सम्बन्धबाट सद्रूप होइन, किन्तु स्वरूपतः सद्रूप हो । घटादिका स्वरूप अनन्त छन् । अननुगत हो । अतः

चानुपपत्तिरुक्ता, वक्ष्यते च । यत्तु 'सत्यं ज्ञानमनन्त' मित्यत्रापि तथा स्याद् इति । तन्न, यतो न तत्र सत्तासम्बन्धेन सत्त्वम्, किंतु स्वरूपेणैवेत्युक्त-दोषानवकाशात् । न चैवं घटादावपि स्वरूपेणैव तथात्वम्, पूर्वमेव निराकृतत्वात् । (२)

इति सन्घट इति प्रत्यक्षेऽधिष्ठानानुवेधनिरूपणम् ।



उसलाई स्वरूपतः सत् भन्न सकिँदैन । यो कुरा पहिले पनि भनिसकिएको छ । (२)

अद्वैतसिद्धिको सन्घट इति प्रत्यक्षे अधिष्ठानानुवेधनिरूपणम्को नेपालीमा अनुवाद सकियो ।



लेखकका
ज्ञान र भक्ति सम्बन्धी
प्रकाशित ग्रन्थहरू

१. ज्ञान र भक्ति – २०६३
२. रासपञ्चाध्यायी – २०६४
३. तीर्थहरूको यात्रावृत्तान्त – २०६४
४. ब्रह्मसाक्षात्कार – २०६५
५. उपनिषत्सार – २०६७
६. ब्रह्मसूत्रसार – २०६७
७. मणिरत्नमालाप्रश्नोत्तरीको अनुवाद – २०६७
८. ब्रह्मसूत्रको अध्यास र चतुःसूत्री – २०६८
९. वेदान्तपरिभाषासार – २०६८
१०. श्रीकृष्णाय वयन्नुमः – २०६९
११. परमसत्य – २०६९
१२. अद्वैतसिद्धिः नेपाली अनुवाद सहित (१) – २०६९